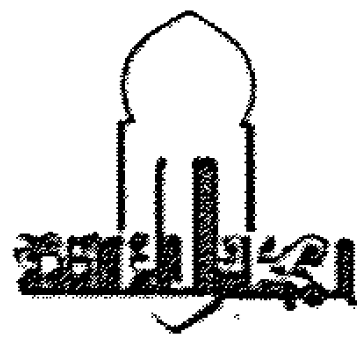
سلسلة أبحاث المؤتمرات / ١٣

نحو خطاب ثقافي جديد

من تحديات الحاضر إلى آفاق المستقبل

الجزء الأول



برنامج

مؤتمر
الثقافة العربية

نحو خطاب ثقافي جديد

من تحديات الحاضر إلى آفاق المستقبل

١ - ٣ يوليو ٢٠٠٣



المجلس الأعلى للثقافة

سلسلة ابحاث المؤتمرات

إشراف

أ. د. جابر عصفور

أبحاث مؤتمر

نحو خطاب ثقافي جديد

من تحديات الحاضر
إلى آفاق المستقبل

الجزء الأول

١ - ٣ يوليو ٢٠٠٣

إهـــــداء ٢٠٠٦
المجلس الأعلى للثقافة
القاهرة

نحو خطاب ثقافي جديد

مؤتمر

الثقافة العربية

نحو خطاب ثقافي جديد

من تحديات الحاضر إلى آفاق المستقبل

المؤلف : مجموعة باحثين

[سلسلة أبحاث المؤتمرات (١٣)]

المشرف العام : أ. د. جابر عصفور

المجلس الأعلى للثقافة
[شارع الجبلاية - الأوبرا - القاهرة]
ت: ٧٣٥٢٣٩٦ - ف: ٧٣٥٨٠٨٤
الغلاف للفنان: عدلي رزق الله

كلمات الافتتاح

كلمة السيد وزير الثقافة

أيها الحضور الكريم..

نلتقى اليوم وكل منا يدرك ضرورة اللقاء، ونجتمع إدراكا أن الإجتماع هدف فى حد ذاته فضلاً عن كونه وسيلة لتحقيق أهدافه، ولا يهم توصيف هذا الملتقى بأنه «نتيجة» لحرج حضارى تمر به مجتمعاتنا قدر ما يهم نتائج نرجوها من ورائه، مدركين ما يحيطنا من صخب جعل للعتاد المادى ومفردات القوة الغلبة على الفكر، وساعين إلى عودة الطبيعة الغالبة للفكر والحوار الحضارى على طغيان المادة الذى أودى بروح التقارب بين المجتمعات وشتت الآمال المرجوة من وراء جهود التعايش بين الشعوب والدول.

فكان هذا التباين الذى اعترى بديهيات المنطق فى خطابنا للآخر تترجمه ردود أفعاله الفجة نحونا والتى تتجاوز الحوار الحضارى محاولا التعالى على استيعابه لقدراتنا الحضارية متجاهلاً إسهامنا الواضح فى البناء الحضارى للإنسانية عبر التاريخ. لأن العالم العربى حقيقة لابد أن تأخذ مساحتها من حيز الحقائق فى العالم، ولا حاجة لنا للبحث عن التفرد لأنه حقيقة مميزة لثقافتنا ولإبداعنا.

السيدات والسادة

إنها وقفة لتنظيم الأسئلة التى نوجهها نقداً وتقديراً لتفاعلنا الثقافى مع الثقافات الأخرى قبل كونها وقفةً لصياغة الأجوبة عليها، صياغة تتلافى اللبس الذى يستغرق فهم الآخر لنا، وتتجاوز المبهم والمزيف عنا، وعن قيمنا وحضارتنا، وتنأى بنا عن مجابهة التكرار فى تجارب نجنى منها محاولات التهميش والتنحية لأدوارنا. بعد أن تجلت سطوة الضرورة لإعادة بلورة السياسات الثقافية تجاه الذات وتجاه العالم، فى توقيت نلاحظ التحول فى فكر هذا العالم الذى بدأ كل جزءٍ منه يتنبه لمصالحه فى الأجزاء الأخرى، وكذلك وضع منظور جديد لثقافتنا القومية يتآلف مع عالم معرفى تتقارب ثقافاته، لتصبح ثقافةً كونيةً تعتد بتجاورها وانفتاحها مقرين بأزماتنا الثقافية

وبالإضطراب الذى يعترى مفاهيمنا فيها، وبمسئوليتنا عن عدم استيعابه لها، وبالتالى تدنى النظرة لديه نحو دورنا وثقافتنا.

واليوم نشهد علينا أنفسنا ونشهد العالم على يقظتنا التامة ومقاومتنا الدائمة لمحاولات تنويب ثقافتنا أو تنويب ثقافة ما بيننا، ولا تفريط فى هذا لدينا وإن علينا الآن أن نقف وقفة لصياغة منظور تطبيقى يمكن تنفيذه فى واقعنا الثقافى، أو لوضع دستور للعمل الثقافى الجمعى سيصل إلى مراكز صنع القرار السياسى فى العالم العربى بما يغير من المجتمع ونظرته والنظرة إليه، واستقباله لمفاهيم جديدة، ولكى نطرح أفكاراً وتصورات تستطيع إثراء المجتمع وبالتالى تصبح متوالية لها بعد الانتشار، بالإضافة لواقعيتها وحقيقتها. ولكى نفكر فى خلق فرص ذهنية مواتية للحالة الثقافية تتفاعل مع مجتمع جديد فى نظرته للشعوب الأخرى. لأن قوة الثقافة بناءة بعكس القوة الغاشمة التى تهدم الروح والطموحات، وتدوس بجهل الآلة ركنًا عظيمًا من أركان ثقافتنا العربية وكأنما تنتقم من الأدوار التاريخية المتعاقبة لحضارة كالحضارة العراقية فى هذه المنطقة الثرية من العالم.

السيدات والسادة..

إننا فى القاهرة ونحن ندعو إلى هذا الملتقى البعيد كل البعد عن السياسة بمعناها الحرفى المباشر مما يتيح حرية مطلقة فى مناقشاتكم فى إكساب المحاورات بريق هذه الحرية ندرك ما للقاهرة عندكم من تقدير، ونعرف أنها رغبة يشاركنا فيها كافة المثقفين فى كافة العواصم العربية، وفى يقينى أنه كان لابد وأن يتوجه كل منا إلى أى عاصمة منها بنفس الحماس والتقدير، وبعد الصمت الذى فرضته الأحداث أوجب على أحدنا أن يبادر بالدعوة لهذا اللقاء إدراكًا منا جميعًا بأن الاعتصام بالثقافة وقدراتها على الإبقاء على الشعوب ومكتسباتها وتاريخها هو الملاذ الصائب والآمن لمن يعتمدون التحضر لغة، والحق فى مواصلة الدور الإنسانى تجاه العالم دأبًا ومذهبًا، وهو المعين على تجاوز عثرات الحاضر الصعب المحيط بنا. فلننظر ماذا نملك، ولنقدر غناء ما فى أيدينا، ولنقيم الآخر تفكيره من جهة، وتفكيره إزاءنا من جهة أخرى، لنصل إلى هذا التعديل فى سلوكنا الحضارى الذى اعتراه بلا مكابرة الثبات لسنوات عديدة فضلاً عما ناله من سلبية تسبب فيها من يتوهمون الصواب جانبهم فقط، ولكى نتصالح فى توحد مفردات ومذاهب ثقافتنا فينا قبل فعلها تجاه من نريد مخاطبته دارسين حاضرنا

فى موضوعية، باحثين عن أهدافنا فى غير تقليدية النقاش، وبتطلع، وبموضوعية لتحقيق فعل فاعل له تأثير محدد فى حضور قوى يحتم علينا أن نتواجد بقوة تساوى ما تملكه هذه الأمة من إبدا ع.

كل التوفيق لكم

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

كلمة المثقفين المصريين

السيد ياسين

الأستاذ / فاروق حسنى

وزير الثقافة

الأخوات والأخوة

أيها الجمع الكريم

مرحبا بكم فى رحاب مؤتمر الثقافة العربية الذى يسعى من خلال بحوثكم المتعمقة ومناقشاتكم النقدية إلى صياغة خطاب ثقافى جديد واضعين فى اعتباركم تحديات الحاضر، ومستشرفين آفاق المستقبل.

نجتمع اليوم باعتبارنا مجموعة من مثقفى الأمة العربية وباحثيها، والذين يمثلون الاتجاهات المعرفية الأساسية فى الفكر العربى المعاصر، تلبية للدعوة التي انطلقت من مصر، فى ضوء الإدارك العميق بأن الوطن العربى يمر بلحظة تاريخية فاصلة، تتمثل فى عودة الاستعمار بعد الغزو العسكرى الأمريكى للعراق. هذا الوطن الذى ناضل فى سبيل الاستقلال منذ أكثر من خمسين عامًا، وخاضت طلائعه الفكرية وزعماؤه السياسيون وجماهيره الحاشدة معارك متصلة للتحرر من ربقة الاستعمار بكل أشكاله، والخلاص من الاحتلال الأجنبى، والانطلاق بعيدا عن الهيمنة الأجنبية. وقدم الشعب العربى فى سبيل الحرية والاستقلال ملايين الشهداء فى معارك الاستقلال والتحرر.

عاد الاستعمار إلى الوطن العربى من جديد، بكل ما يحمله ذلك من مخاطر على الأمن القومى، بل وعلى مسيرة التنمية البشرية العربية بكل مكوناتها السياسية والتى تتمثل أساسا فى الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان الاقتصادية والتى تتبلور حول مفهوم التنمية المستقلة فى عالم العولمة، والثقافية والتى تنزع من خلال الحوار الحضارى إلى التفاعل الإيجابى الخلاق مع العالم بدون تضحية بأساسيات الهوية.

(١)

ومن هنا فإن صياغة خطاب ثقافي عربي جديد، لابد له أن ينطلق من التحليل النقدى الدقيق للتطورات التى لحقت ببنية المجتمع العالمى منذ عام ١٩٨٩ حين انهار النظام الثنائى القطبية، والذى دار فى رحابه طوال القرن العشرين الصراع الدامى بين الشيوعية والرأسمالية، وتحوله إلى نظام أحادى القطبية، تهيمن عليه الولايات المتحدة الأمريكية بحكم قوتها العسكرية الفائقة ومبادراتها التكنولوجية وإمكانياتها الاقتصادية، والتى تحولت إلى القطب الأوحد، فى العقد الذى مضى بين عام ١٩٩٠ وعام ٢٠٠١ حيث مارست فيه الولايات المتحدة الأمريكية هيمنتها العالمية، وأظهرت ازدراءها للأمم المتحدة وعدم احترامها للمعاهدات الدولية، مثل انسحابها من معاهدة كيوتو الخاصة بضبط المناخ العالمى، ومن معاهدة حظر انتشار الصواريخ، ورفضها الموافقة على المحكمة الجنائية الدولية.

غير أن ما تبع الأحداث الإرهابية التى وقعت عليها فى ٢٠٠١ من سياسات أمريكية مثلت نقلة نوعية فى الهيمنة الأمريكية. فقد تحولت الولايات المتحدة الأمريكية إلى إمبراطورية شعارها «من ليس معنا فهو ضدنا»، ومارست التدخل العسكرى بغير شرعية دولية فى أفغانستان والعراق.

نحن فى حاجة إلى قراءة دقيقة لهذه التطورات الكبرى فى النظام العالمى، وخصوصا فى ضوء معارضة فرنسا وألمانيا وروسيا والصين للغزو الأمريكى البريطانى للعراق.

والسؤال المطروح: هل تنجح هذه الدول فى تأسيس عالم متعدد الأقطاب بدلا من الهيمنة المطلقة للإمبراطورية الأمريكية؟

وأهم من ذلك هل نستطيع نحن كمثقفين عرب أن نلتحم بالحركة الفكرية النقدية لسياسات الولايات المتحدة الأمريكية والتى تصاعدت فى أوربا من خلال ممارسة النقد الثقافى المسئول من ناحية، وفى ضوء إنشاء تحالف ثقافى عضوى بين المثقفين العرب والمثقفين الأوروبيين وغيرهم فى روسيا والصين والهند، فى إطار مشروع لتأسيس نظام دولى متعدد الأقطاب لا تنفرد فيه قوة عظمى أيا كانت بتقرير مصير العالم؟

وربما يمثل كتاب المفكر الفرنسى آلان تود «ما بعد الإمبراطورية» أعمق نقد للإمبراطورية الأمريكية، وهو يستحق أن نقف أمامه بالقراءة المتأملة طويلا.

لقد سبق للمثقفين العرب من مختلف الاتجاهات أن شاركوا بفاعلية فى المناظرة الفكرية الكبرى التى دارت حول العولمة بسلبياتها وإيجابياتها، وكان الحصاد إيجابيا بعد ما تبين من خلال الحوار، أن الوطن العربى لا يستطيع تحقيق مصالح جماهيره العريضة من خلال القبول المطلق بالعولمة على أساس أنها المفتاح السحرى للتنمية البشرية كما يروج لذلك أنصارها. أو على أساس الرفض الكامل لكل سياساتها وتوجيهاتها كما يدعو لذلك أعداؤها. وإنما الموقف الملائم كما برز فى عديد من الكتابات العربية يتمثل فى تبنى موقف نقدى من العولمة، ولا يمنع ذلك من التفاعل الإيجابى الخلاق مع هذه الحركة العالمية، سعيا وراء تعظيم إيجابياتها، وتحييد سلبياتها.

على غرار هذا الحوار حول العولمة، نحن فى حاجة شديدة لقراءة دقيقة لتحولات النظام العالمى وعلى رأسها سياسات الإمبراطورية الأمريكية، ونتائجها، ليس فقط على السياسة العربية ولا على الاقتصاد العربى، وإنما فى المقام الأول على الثقافة العربية.

نحن نعيش فى مرحلة تتصاعد فيها الدعوات الأمريكية لإعادة تنشئة الشعب العربى على القيم الديموقراطية من خلال سياسات أمريكية مفروضة وممولة، وبالاستعانة بهيئات عربية ومثقفين عرب يقبلون بكل صراحة مبدأ التدخل الأمريكى، ويروجون له ويحاولون إضفاء الشرعية عليه، على أساس اليأس من التحولات الديموقراطية العربية النابعة من الداخل. ولقد ساعد على هذه الاتجاهات طغيان النظام السياسى العراقى السائد وممارسته القهر على الشعب العراقى، وإحداثه شرخا عميقا فى الأمن القومى العربى بعد غزوه العسكرى للكويت عام ١٩٩٠، وبروز عدم القدرة على الإطاحة به. ما هو موقفنا من المحاولات الأمريكية للتدخل فى سياسات التعليم العربية، وحتى فى لغة الخطاب الدينى؟ ليس فى هذه الأسئلة ما يعنى الرضا عن الأوضاع الديموقراطية المتردية فى الوطن العربى، ولا على قناعتنا بمستوى التعليم العربى، ولا بقبولنا للغة المحافظة بل والرجعية للخطاب الدينى السائد، ولكننا نشير فقط إلى خطورة التدخل الأجنبى فى مسار التطور السياسى والاقتصادى والثقافى العربى، وإلى أهمية تصعيد النقد الثقافى المسئول بمعناه الشامل للأوضاع السائدة فى الوطن العربى.

(٢)

ولعل هذه الاعتبارات تقودنا إلى محور أساسى متعلق بالأهمية القصوى لممارسة النقد الذاتى. وتنبع هذه الأهمية من أن النقد الذاتى - لو ألقينا فى هذا المجال

نظرة مقارنة – هو أحد أسباب التقدم فى المجتمعات الغربية.

ونحن فى هذا المجال نحتاج إلى ممارسة نقد ذاتى صارم لمسيرة الوطن العربى خلال الخمسين عاما الماضية فى مجال الحداثة السياسية والاقتصادية والثقافية.

هل نجحنا حقا فى اجتياز اختيار الحداثة السياسية، أم أننا فشلنا فشلا ذريعا فى تأسيس المواطنة بكل حقوقها وواجباتها، وفى ترسيخ الديموقراطية وفى احترام حقوق الإنسان؟

وإذا كنا قد نجحنا نجاحات جزئية هنا أو هناك، أو فشلنا تماما فى هذه الميادين، فما هى الأسباب التى أدت إلى الفشل؟ وهل الفشل يمكن رده إلى موروثات ثقافية لم نستطع أن نتخلص من إسارها، أم هو راجع لانقلاب النخب السياسية العربية الحاكمة على المثال الديموقراطى متمسحين فى ذلك بشعارات الثورة والاشتراكية والوحدة؟

وهل نجحنا فى تحقيق تنمية بشرية عربية مستدامة هدفها الأساسى هو إشباع الحاجات الأساسية للجماهير العريضة، والرقى الحضارى بها، أم أن هذه التنمية سارت مسارها السياسات الاقتصادية المتخبطة، بالإضافة إلى تحكم النخب السياسية الحاكمة، واستئثارها بعملية إصدار القرار، مما فتح الباب أمام شيوع الفساد؟

وهل نجحنا فى تحقيق الحداثة الحضارية، بحيث يصبح العقل هو محك الحكم على الأشياء، أم أننا خضعنا لتأويلات جامدة، وفى بعض الأحيان منحرفة للنصوص الدينية، مما أدى إلى تجميد التطور الحضارى نتيجة سياسيات ثقافية اتبعتها بعض الأنظمة العربية تدعيما لشرعيتها السياسية، أو نتيجة جمود بعض الحركات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع المدنى العربى ممن تبنت رؤية ماضوية للعالم، من خلال رؤية ثقافية مغلقة، ناتجة عن فكر متطرف، أدى من بعد إلى الإرهاب الصريح داخل الوطن العربى وخارجه؟

ألم تكن الأحداث الإرهابية فى سبتمبر ٢٠٠١ على الولايات المتحدة الأمريكية أحد الأسباب التى أدت إلى الهجمة الأمريكية والغربية على الإسلام والمسلمين والعرب، وكأنهم إرهابيون بالطبيعة؟

إن ممارس النقد الذاتى الذى لا يقنع بالاعتراف بالأخطاء وإنما يعطيها التكييف الصحيح، ضرورة مبدئية إن أردنا صياغة خطاب عربى جديد.

(٢)

الأخوات والإخوة

إن القراءة النقدية لتحولات النظام العالمى وللسياسات الثقافية التى نجمت عنها، ويراد فرضها على الوطن العربى، وممارسة النقد الذاتى للمسيرة العربية طوال الخمسين عاما الماضية، ليست سوى المقدمة اللازمة لمهمة أخطر وهى ضرورة صياغة خطاب ثقافى جديد يستشرف المستقبل.

وفى هذا الإطار نحن فى حاجة إلى حركة فكرية مدروسة للإحياء الثقافى، تقوم أساسا على صياغة منهج علمى عصرى لقراءة التراث، لمواجهة هؤلاء الذين يريدون أن يكون الماضى هو مرجعيتنا، بحيث يتحكم الأموات فى الأحياء.

ونحن فى حاجة إلى منهج نقدى لقراءة الواقع السياسى والاقتصادى والثقافى، يسمى الظواهر بمسمياتها الحقيقية، ويشخص السلبيات، ويضع البدائل الواقعية لكل مجالات التطور الحضارى.

ونحن أخيرا فى حاجة فى هذا الخطاب الثقافى الجديد إلى أن نتبنى نظرة مستقبلية، ترتكز على فهم عميق للتحول الحضارى الخطير الذى حدث فى بنية النظام العالمى، وهو الانتقال من نموذج المجتمع الصناعى إلى نموذج مجتمع المعلومات العالمى، والذى يتحول ببطء وإن كان بثبات إلى مجتمع المعرفة.

ستصبح عملية إنتاج المعرفة هى التحدى الحقيقى للمجتمعات الإنسانية فى القرن الحادى والعشرين، وسيصبح معيار التقدم هو الفرق بين من يعرفون ومن لا يعرفون.

الأخوات والإخوة

باسم المثقفين المصريين أرحب بكم وأتمنى لكم مؤتمراً مثمرا بما سيدور فيه من مناقشات عميقة، نرجو أن تكون أساسا لحوار عربى ديموقراطى، يمكن فى ضوئه صياغة خطاب ثقافى جديد.

شكرا لحسن استماعكم

كلمة المثقفين العرب

عبد السلام المسدى

معالى وزير الثقافة، الأستاذ الدكتور/ جابر عصفور ، أصحاب المعالى، أصحاب السعادة .. أيها الحضور الأجلاء..

لم يكن هينًا على المثقفين العرب أن يقرأوا منذ الأسطر الأولى فى رسالة معالى الوزير قوله:

«إن الظروف التى تمر بها المنطقة تفرض على المثقفين العرب، و أصحاب الفكر والرؤى فى الأمة أن يطرحوا التساؤلات، وأن يفتحوا من الحوارات ما يعين على أكتشاف آفاق المستقبل». هى الدعوة الصريحة وقد تقاطرت كلماتها نزيفًا، وهى الصيحة مهما تلطف خطابها، فإنها تشى بزلازل التاريخ على الأرض العربية. جاء المثقفون العرب يستجيبون لدعوة تستنفرهم كى يتصدوا لتداعيات التاريخ، جاءوا إلى مجتمع كان يجب أن يلتئم الآن، وكان يجب أن يلتئم هنا، فهنا والآن بوسع المثقف العربى أن يتساءل، هنا والآن بوسع المثقف العربى أن يرفع صوته، هنا والآن بوسع المثقفين العرب أن يغضبوا على التاريخ وأن يطالبوا بحقهم فى صنع التاريخ. استجاب المثقفون العرب فجاءوا وهم على بينة بأن الثقافة هى المركب العتيد لإنجاز العبور، وهم على بينة بأن نقد الآخر يبدأ بنقد الذات، وعلى بينة بأن نقد الذات قيمة، وجلد الذات هزيمة.

أصحاب المعالى والسعادة، أيها الحفل الوقور.. إلى أرض الكنانة جئنا و قددقت ساعة الحقائق الجديدة؛ أن المثقف مورط فى الشأن السياسى رغم إرادته، و أن السياسة تمارس سلطتها على المعرفة، أكثر مما تمارس المعرفة سلطتها على السياسة، وأن رحلة الإنسان العربى نحو الكشف عن الحقيقية لم تكن يومًا أشد إضناءً مما هى عليه الآن. إلى أرض الكنانة جئنا حاملين فى جوانحنا الحلم الكبير نحو فعل سياسى

جديد، ولكننا جئنا بأعباء الأمانة التاريخية، جئنا بادئين بأنفسنا كي ننخرط فى ميثاق التاريخ، جئنا نؤسس لخطاب ثقافى جديد، فلن يتغير الفعل مالم يتغير الخطاب. من هذا المؤتمر ستبدأ رحلة تجديد الخطاب، ثلاث واجهات كبرى فى انتظارنا، خطابنا الثقافى نحو جماهيرنا العربية، أفترانا واعين برسالتنا نحو جموع شعوبنا؟ أفترانا وفقنا إلى صياغة الخطاب الثقافى الذى يصبح مدرسة تثقف الجماهير؟ والثانية.. خطابنا الثقافى نحو قمم الأهرام فى مجتمعاتنا، أفإلى هذا الحد عجزنا عن المواءمة بين طرفى المعادلة، صناعة القرار وإنتاج الأفكار ؟!، و الجبهة الثالثة، خطابنا الثقافى نحو الآخر، والآخر (ظروف وأنواع)، فيه الغافل عنا، وفيه الجاهل بأمرنا، وفيه الكائد لنا، ولكن فيه مثقفين شرفاء إنسانيتهم تغلب على حمياتهم. أيها المثقفون العرب، هل لى أن أصوغ باسمكم حلمًا صغيرًا، هل ينبثق عن هذا المؤتمر هيكل للمتابعة يتحول يومًا إلى مرصد فكرى للسياسة العربية، يعمل باستقلال كلى ويعمل فى أمان جماعى، خارج كل وصاية، ومن من الربوع العربية أولى من القاهرة باحتضان مولدة؟ شكرًا على إصغائكم.

كلمة الأمين العام

الزميلات والزملاء:

عندما أتطلع إلى هذا الجمع الحاشد أشعر بالفرحة والفخر والأمل، الفرحة لحماسة الاستجابة التى لقيتها الدعوة إلى هذا المؤتمر، على امتداد الوطن العربى، من التيارات والأجيال الثقافية المختلفة التى يؤرقها ما يؤرقنا، وتبحث مثلنا عن أفق واعد، نتجاوز به ما نحن فيه؛ والفخر لأن التنوع الخلاق للثقافة العربية المعاصرة يظهر بأجلى صوره فى هذا المؤتمر الذى لا ينحاز إلى تيار بعينه، ولا يتعصب لاتجاه دون غيره، ولا سلطة له أو عليه أو فيه إلا سلطة المثقفين الأحرار، فى بحثهم عن إجابات جديدة على أسئلة عالمهم الذى تتدافع متغيراته على نحو غير مسبوق.

ويدفعنى ذلك إلى الأمل فى أن يصل هذا التجمع من المثقفين - على اختلاف تياراتهم - إلى منطلقات مغايرة لخطاب ثقافى جديد، خطاب يبنى ولا يهدم، يجمع ولا يفرّق، ينبنى على التنوع ويثرى به، خطاب لا يقدس إلا حريته واستقلاله، ولا يكف عن التطلع إلى المستقبل الذى يقيس على إمكاناته الواعدة واحتمالاته الموجبة، خطاب لا يعرف سوى المكاشفة التى لا يفسدها النفاق أو الخوف، ولا يقبل إلا التسامح الذى ينقض التعصب، والعقل الذى ينحاز إلى العلم فى نبذ منطق الخرافة، خطاب يعترف بالمختلف والمغاير، بل المعارض، بوصفه الوضع الطبيعى للحضور الفاعل فى الحياة، خطاب يضع نفسه فى قلب الحركة المتدافعة لعصره الصاعد، عبر الكوكب الأرضى كله، بعيدا عن سطوة أى مركز من مراكز الهيمنة فى العالم، منحازا إلى ما يؤصِّل هويته المتجددة، ويؤكد عدالة قضاياه، ويقيم بينه وبين خطابات التنوع البشرى الخلاّق، فى كل مكان، ما يجسد مبدأ الاعتماد المتبادل، والحوار المتكافئ، بين الثقافات والحضارات.

وما أحوجنا إلى هذا الخطاب الجديد فى الزمن الذى نعيشه، ونكتوى بما يحدث فيه، من غير أن تكون لدينا القدرة على دفع الكوارث التى تصيبنا أو تجنب المحن التى

تصدمنا. لقد شهدت الأمة العربية من الفواجع غير المسبوقة ما يفرض عليها مراجعة شاملة لمشروعاتها القائمة، وخطاباتها السائدة، وأنظمتها الحاكمة. وقد شهد العالم كله من المتغيرات العاصفة ما جعل البشرية تدرك أنها انتقلت من زمن إلى زمن، ومن تحالفات قديمة إلى تحالفات جديدة. وقد جاءت كارثة الحادى عشر من سبتمبر لتلقى بظلالها القاتمة علينا، وتضع الثقافة العربية كلها - ظلما - موضع الاتهام، وتدفع بأحدث أشكال الاستعمار إلى غزونا، والهيمنة على ثرواتنا بدعوى تحريرنا. وتلك أوضاع تفرض علينا التخلص من كل ما أوصلنا إلى نهاية النفق المظلم، والبحث عن منافذ جديدة للضوء تنير لنا سبل الخلاص، وتعيننا على صياغة خرائط عقلية جديدة، تدفع بنا إلى مستقبل أكثر وعدا.

يؤكد أهمية ذلك ما يصدم الأعين ويؤرّق العقول على المستوى القومى، حيث لا تزال الأرض العربية محتلة، بل ازداد احتلالها بعد الغزو الأمريكى للعراق، ولا تزال مخاطر العولمة قائمة، متصاعدة، تهدد استقلال الدولة الوطنية كما تهدد الثقافة القومية. ولا تزال الأنظمة العربية الاستبدادية ماضية فى المدار المغلق الذى يبدو محتوم النهايات، محكوما بالدمار الذى لا مفر منه، كما يحدث فى المآسى الإغريقية، ولا تزال الحرية الفكرية والإبداعية كالحرية السياسية مكبلة بالقيود التى علاها الصدأ، ولا تزال المرأة العربية مهمشة، محاصرة، تعانى الكثير من أشكال التمييز الواقعة عليها وضدها، ولا تزال ثقافة التطرف والأصولية موجودة، غالبة، لا تقتصر على التيارات الدينية بل تجاوزها إلى التيارات المدنية التى ينغلق فيها الفكر على نفسه، جامدا على مطلقاته التى لا تقبل الحوار أو المساءلة أو الاختلاف أو حتى المغايرة. ولذلك تتكاثر الخطابات المتنابذة المتصارعة للأخوة الأعداء، حيث الحدِّية الخطرة التى تقسم الأمة، وتشيع البطريركيات المتأصلة فى ثقافات العنف التى تستبدل بلغة الحوار والاحترام المتبادل بين المختلفين لغة الاتهام والإقصاء والاستئصال المعنوى أو المادىّ.

الزميلات والزملاء :

أتصور أننا عندما ندعو إلى خطاب ثقافى جديد، فإننا لا نعنى خطابا واحدا مهيمنا، لا يقبل غيره، ولا يسمح بالوجود لسواه، وإنما نعنى خطابات ثقافية متعددة، متحاورة، متفاعلة، تزداد ثراء بالانفتاح على الآخر والمختلف، معتمدة على يقظة الوعى النقدى الذى يدفعها إلى مساءلة تكويناتها الذاتية قبل مساءلة غيرها من الخطابات. وما

أعنيه، شخصيا، بالخطاب الثقافى الجديد هو الوضع الثقافى الذى ينتج عن اللغات المتعددة للممارسات الفكرية، المتحاورة والمتجاوية بما يضيف إلى حضارة الأمة، ويدفعها إلى التقدم الذى تحلم به فى كل مجال. ولا شك أن هذا الخطاب الجديد لا يمكن أن ينبثق فى فضاء مطلق، بلا متغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية تعمل على سرعة تولّده، وزيادة تأصله ورسوخه. ولكن كل خطاب ثقافى جديد – من هذا النوع – هو بشارة بالمتغيرات الإيجابية ودافع إليها، كما أنه يتأسس بحضورها الإيجابى ويزداد قوة بحيوية صعودها.

ومن المؤكد أن الحاجة إلى خطاب ثقافى جديد من هذا النوع لا تعنى نبذ القيم الأصيلة للعناصر الإيجابية الموجودة فى بعض الخطابات القائمة، خصوصا المهمش منها، فمن الأمانة أن نعترف بوجود العناصر الإيجابية التى حمت الثقافة العربية من الانهيار الكامل، أو الوقوع فى أسر التبعية المطلقة أو الاتِّباع الخالص، وظلّت تقاوم التعصب والتطرف فى الفكر مقاومتها للتسلط والاستبداد فى السياسة. هذه القيم والعناصر الإيجابية ينبغى البدء منها، ولكن بوصفها نقطة انطلاق وليس نقطة انتهاء، فالمستقبل الذى يتحدانا بوعوده ورعوده يفرض علينا إعادة النظر فى سردياتنا الكبرى، ومشروعاتنا الشمولية، وشعاراتنا المكرورة وخرائطنا العقلية القديمة، كما يفرض علينا مراجعة الأنظمة السياسية التى لا تزال تحكمنا على امتداد الوطن العربى، والأعراف الاجتماعية السلبية التى لا تزال تعرقل خطونا. ويعنى البدء من الإيجابى الذى نمتلكه الحرص على تأكيده وتطويره والوعى بما يحيط به من عناصر تراثنا المتجدد، وإدماج هذه العناصر فى شبكة جديدة من المبادئ الدافعة إلى الأمام.

ونقطة الانطلاق الحقيقية، فى بحثنا عن آفاق واعدة لهذا الخطاب الثقافى الجديد، هى الأسئلة التى نقرع بها جدران الصمت، حيث المسكوت عنه من الكلام المقموع سياسيا واجتماعيا وثقافيا. وقد آن الأوان لإنطاق المسكوت عنه، والتصريح به ومناقشته، بدل تركه حبيس الصدور والعقول التى تتأذى بكتمانه والخوف من النطق به. وإذا كانت الثقافة هى أداة تحررنا وتحريرنا، فى الأفق المفتوح على المستقبل، فإننا لا يمكن أن نفصل الثقافى عن السياسى أو الاجتماعى أو الدينى، ولكن التركيز على المنظور الثقافى، وضرورة الحرص على استقلاله، أمر له أهميته التى تعزز فاعلية الدور الثقافى فى تحرير وعى الأمة، خصوصا حين تطغى الشعارات الرنانة من كل نوع بما يثير الانفعالات الهائجة التى تعكر على العقل التأملى.

وقد جئنا إلى هذا المؤتمر لنعطى للعقل التأملى حقه الكامل فى التأمل والتحليل، بعيدا عن مزايدات المزايدين، أو دموع التماسيح، حريصين على تحرير عقولنا من كل القيود. وعلامة ذلك حريتنا فى أن نتبادل الآراء بلا تحفظات، وأن نختلف أو نتفق فى سلام، وأن نطرح على أنفسنا الأسئلة التى لم نطرحها من قبل، محترمين حرية كل عقل فى أن يطرح فكره فى أى اتجاه، ما ظل هذا الفكر يقبل الاختلاف والمغايرة، فما من أحد يملك الحقيقة المطلقة أو اليقين الكامل، خصوصا بعد أن ذهب إلى غير رجعة زمن الحقائق المطلقة واليقين الكامل، والزعماء الملهمين المعصومين من الخطأ، فكريا وسياسيا واقتصاديا، وأصبحنا نعيش فى زمن يرفع شعارات الحرية حتى لو لم يمارسها، ويزهو بالديموقراطية حتى لو كانت شكلا بلا مضمون، ويتسابق إلى اعلان حقوق الإنسان حتى لو أهدرها فى الواقع الفعلى للحياة اليومية. ولكن الوعود الإيجابية لهذا الزمن – مع ذلك كله – تستحق بذل الجهد من أجل تحقيقها، والعمل على تحويلها إلى واقع ملموس، وشكل يتكامل ومضمونه الفاعل فى الوجود. يحثنا على التمسك بذلك اتساع حلمنا بالغد، وإيماننا بقيمة الثقافة ودورها فى صنعه، فالثقافة التى نعرفها هى المسعى الإبداعى الذى يستبدل آفاق الحرية بشروط الضرورة، والعدل بالظلم، والاستقلال بالتبعية، والاتباع بالابتداع، والتنوع الخلاّق بوحدة الإجماع المفروضة قمعا وإرهابا.

الزميلات والزملاء :

لقد بدأت كلمتى بالفرحة والفخر والأمل، وأنهيها بتكرار الأمل فى أن يتجسد ما نحلم به من خطاب ثقافى جديد فى أبحاث هذا المؤتمر ومناقشاته، وأن نطرح من الأسئلة أكثر (بكثير) مما لدينا من الأجوبة، وأن نصل باختلافنا الإيجابى إلى بعض المبادئ الهادية، والصياغات الملهمة. وكلى ثقة فى تحقق هذا الأمل، فعلامات الابتداء تشير إلى إنجاز النهايات التى تتحول إلى بدايات واعدة.

وشكرا لكم على الحضور والمشاركة والاستماع،

والسلام

أبحاث المؤتمر

دعوة لنهضة عربية ثانية

إسماعيل صبرى عبدالله

أعنى بتعبير النهضة هبة مجتمعية تسعى لإكساب الحضارة القومية قدرتها على إنتاج المعارف والمهارات فى تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى. فقد شهد العالم حضارات كثيرة ومعظم الحضارات اندثر وقليل منها ما بقى، وتحيا الحضارة أو تندثر بقدر ما تملك من وسائل إنتاج المعارف والمهارات. هذا هو المعيار الحقيقى للحضارة التى تعيش والتى تستطيع تتعامل مع غيرها معاملة متكافئة وليست معاملة تابعة. نحن نسمع كثيرا من الأقوال ضد الغرب وضد الحضارة الغربية ورفض كل ما هو غربى. وتزايد الداعون إليه تنديدا بموقف بوش الصغير فى شن حملة شرسة ومستمرة ضد العرب والإسلام وتبعه كل العنصريين ومتطرفوا اليمين الأمريكى. وتحت شعار معركة الحرب ضد الإرهاب فى كل مكان قال الرئيس الأمريكى من ليس معنا فهو عدو لنا حتى يشل كل حركات التحرير الوطنى والعدل الإجتماعى. ولكن الحضارة لا تبنى على الرفض ولا تبنى على النفى ولكن تبنى على الإبداع والنهوض وإثبات أننا ند لهذه الحضارة ولسنا تابعين لها. أما القطيعة فلا تؤدى إلى شىء. ولهذا أرفض ابتداءً ما قال به بعض الأخوة المثقفين من أن حتى تعبير النهضة نفسه تعبير مستعار من الحضارة الغربية. ذلك أن فى مفهوم النهضة التاريخى فى أوروبا درسا هاما يجب أن نستوعبه. فما سمى فى أوروبا قبل خمسة قرون بالدقة «الميلاد الجديد» وسميناه نحن النهضة كان جوهره التخلص من عدة قرون من التدهور والتخلف والظلام، والسعى للوصل المباشر بين حضارة الإغريق والرومان باعتبارهما حضارتين أوروبيتين، وبإبداع فكرى وعلمى وفنى ودينى جديد حتى تتصل الخطى وتتخلص تلك الشعوب من عوامل الهبوط والانحطاط. ونحن نواجه وللمرة الثانية هذه الضرورة. نواجه ضرورة أن نعزل داخل تراثنا الخبيث عن الطيب. أن نتلمس كيف ازدهر العرب ولكن أيضا ندرس كيف تدهور العرب، وما أسباب التدهور، وعلينا مستندين إلى ما أثبتته أمتنا من قدرة على

بناء الحضارة لنبنى من جديد حضارة. لقد شغلت طويلا لماذا تراجعنا فى الوقت الذى بدأت فيه النهضة الأوروبية. هذا التراجع بدأ فى أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر (بالتقويم الميلادى). ففى ١٤٩٢ سقطت غرناطة آخر معاقل العرب فى أسبانيا فى الوقت نفسه الذى أقلع فيه كريستوف كولومبس نحو العالم الجديد. وفى ١٥٠٤ هزم الأسطول البرتغالى الأسطول المصرى فى واقعة باب المندب. وفى ١٥٠٧ اجتاح الأتراك العثمانيون الشام ومصر. وقد وجدت مؤخرا التفسير الأساسى لبداية القرون الوسطى العربية لدى شيخين نشرا فى ١٩١٧ كتابا قرأت فى الطبعة الثامنة عشر منه ما يلى(*): «لم يمض قريب من قرن على تكوين الدولة العباسية حتى لم يكن لعرب المشرق فى السياسة شأن يذكر وقطعت أرزاقهم من ديوان الجند «وقد يستغرب المرء أن يجد المعنى نفسه عند عالم قبطى هاجر من جامعة الإسكندرية إلى جامعة أمريكية غداة الحرب العالمية الثانية. وفيها نشر فى ١٩٦٨ كتابا نفيسا بعنوان «تاريخ المسيحية الشرقية». وفيه كتب أنها لم تلق عداوة من الدولة إلا بعد أن فقد العرب السلطة السياسية والعسكرية(**).

لقد عرفت بلادنا نهضتها الأولى التى استمرت من أواسط القرن التاسع عشر إلى أواسط القرن العشرين. نهضة قام بهاالناس ولم تبادر بها الحكومات. فنذكر حركة الترجمة وحركة التأليف والنشر ونشأة الصحافة العربية، وظهور المسرح العربى، وظهور الفن التشكيلى العربى الحديث، والاهتمامات التى انعكست فى تكوين عدد من الجمعيات العلمية. الاهتمام بالتعليم وما بذلته الهيئات غير الحكومية فى نشر التعليم فى مصر التى كانت تاريخيا بسبب الاحتلال البريطانى تحد من الإنفاق المباشر على التعليم بحيث يبقى فى ميزانية كل سنة فائض لسداد ديون الخديوى إسماعيل. ونشط الناس فى تكوين جمعيات وإنشاء مدارس إضافية حيث لم تكن المدارس الحكومية كافية لاستيعاب كل الشباب الراغب فى التعليم.

أيضا ظهر فى تلك الفترة مفكرون كبار جمعوا بين الثقافتين: الثقافة التراثية والثقافة المعاصرة. وانكبوا على دراسة تاريخنا الحضارى بمناهج علمية حديثة أظهرت عناصر القوة وعناصر الضعف. وأذكر القارئ هنا بإسلاميات أحمد أمين، والفتنة

(*) الشيخ أحمد الإسكندرى والشيخ مصطفى عنانى: الوسيط فى الأدب العربى وتاريخه. نشر دار المعارف ص١٨٤.

(**) Aziz S. Atya "A History of Eastern Christianity" London 1968

الكبرى وعلى هامش السيرة لطه حسين، والإسلام وأصول الحكم لعلى عبدالرازق وغيرهم كثير.

الأمر المؤسف أنه بعد أن حصلنا على استقلالنا السياسى، انشغلنا بأمور أخرى بعيدة عن النهضة. انشغلنا بالصراع علي السلطة وأساسا بالأساليب غير المشروعة واستخدام القوة. انشغلنا أيضا بالتأثير على السلطة وأساسا بالأساليب غير المشروعة واستخدام القوة. انشغلنا أيضا بالتأثير على السلطة كتأثير مباشر ومتخطين ضرورة التأثير فى الناس وتكوين الرأى العام، «تجسير الفجوة بين المثقف والسلطة» تعبير بليغ عن هذه الرؤية. ونشطت السلطة وتمددت بيروقراطيتها، وازداد شأنها كشأن السلطة بصفة عامة والسلطة المغتصبة بصفة خاصة بالتضييق على الفكر وعلى المفكرين.

ومن ناحيتنا كمفكرين ومثقفين أيضا كانت علينا مسئولية فى هذه الفترة. فقد تبنينا شعارات تعكس أهدافا عزيزة وثابتة ودائمة كالحرية والاشتراكية والوحدة. ولكن غلب علينا الظن أن مثل هذه الاختيارات المجتمعية يمكن أن تحدث بالفعل بمجرد الحصول على القرار السياسى بتبنى الاشتراكية والنضال من أجل الوحدة أو بوحدة تعقد بين قطرين عربيين. وتوهمنا أيضا أنه حتى إذا نجحنا فى تحقيق أى هدف من الأهداف الكبرى يفتح الطريق لتحقيق الأخرى. وأنسينا واقع أن الهدف الواحد بذاته ليس كافيا لحل كل مشكلات المجتمع بعد ذلك. وبذلنا الجهد الكبير فى مناظرات ومناقشات ومقالات ومؤلفات حول ترتيب الأولويات بين الأهداف الثلاثة أو حول ما هو اشتراكى حقا وما ليس اشتراكيا أو حول المسعى الوحدوى وعلاقته بالمسعى الاجتماعى. كما لو كنا فعلا نحل قضايا الوطن بهذا النقاش الذى له احترامه ووجاهته ولكنه استوعب فى تقديرى جهدا كبيرا حرمت منه مجالات أساسية كان يجب أن تكون موضع اهتمام.

ومن ثم ليس غريبا إن سادت فى عصرنا هذا فى بلادنا العربية مظاهر التخلف الفكرى واستأذن القارئ فى أن أذكر بعض هذه المظاهر.

ماضوية التفكير الثقافى العربى المعاصر، فكلما اجتمعنا فى ندوة أو فتحنا حوارا نجد الكتاب مشغولين بتصفية حسابات الماضى القريب أكثر من انشغالهم بقضايا الحاضر، وبعيدا كل البعد عن تأمل قضايا المستقبل. وكأن العالم سيقف ثابتا لا يتحرك حتى تحل الأمة العربية مشكلاتها ثم تستأنف البشرية جميعا سعيها. هذا

البعد ذو المدلول العميق للزمن وهو ليس مجرد ساعات وأيام ولكنه أحداث تتوالى وتغييرات تتجدد وتتراكم، هذا الوعى لم ينل اهتمامنا إلا فى أضيق الحدود.

من الأوهام أيضا التى نعلق أنفسنا بها، التغنى بالقديم. فكثيرا ما نكرر كنا أمة عظيمة وعلماؤنا وفلاسفتنا علموا أوروبا قبل ٧٠٠ عاما وليس الآن. ونحن من ابتدع علم الجبر ونحن من ابتدع علم البصريات. وهذا التغنى بالماضى مظهر غير صحى لأنه يصرفنا أو يستخدم لصرفنا عن النظر فى تخلفنا الحالى. من هم الذين انتجناهم فى العصر الحديث من الفلاسفة والعلماء الذين يعتد بهم؟ ومن منهم حافظنا عليه وبقى على الأرض العربية؟ ومن منهم استكمل ازدهاره فى أقطار أخرى؟ هذه هى القضايا الحقيقية التى يجب أن تشغلنا، يقابل ذلك إهدار فترة التخلف العربى الإسلامى.

الحضارة العربية الإسلامية جاءت فى القرن الرابع الهجرى فى الوقت الذى نشأت فيه الدولة العباسية. وقد أشرت سابقا إلى بداية التردى ومصادرة الفكر. لقد حرقنا فى بلادنا مؤلفات ابن رشد فى الوقت الذى نشأت فى جامعة باريس مدرسة فلسفية كاملة اسمها مدرسة باريس الرشدية. فما كان باقيا بيننا من فكر جدير بالاحترام استفاد منه غيرنا. أما نحن فقد انكفأنا على أنفسنا، وقفلنا باب الاجتهاد فى الفقه ورفضنا الفلسفة وتقبلنا كثيرا من أشكال الشعوذة والتمسح بالأولياء. وبالدقة طبقنا فى بلادنا ما كان سائدا فى العصور الوسطى فى أوروبا حيث كان الفكر الغالب أن الفقراء أحباب الله وأن الأغنياء فسقة سيذهبون إلى الجحيم. فبالتالى الفقر نعمة لأنه يدفع إلى الجنة. لقد ازداد اهتمامنا بالآخرة أكثر من اهتمامنا بالدنيا ونسينا القول المأثور «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا».

هذا الوضع خلف لنا آثارا ما زلنا نعانى منها. وضاعف من خطر هذه الظاهرة أن انتشار التعليم الحديث فى بلادنا بصفة خاصة أخذ طابع الازدواجية مع ما يسمى التعليم الدينى. فمن تربوا فى مصر مثلا فى مدارس الحكومة ثم الجامعة معلوماتهم عن التراث العربى الإسلامى فى غاية المحدودية ومعظم التاريخ الذى ندرسه مستمد من مؤلفات أجنبية. وبالتالى يمكن لأى طرف يحاول أن يستغل الإسلام للوصول إلى السلطة أن ينسب إلى الإسلام ما يشاء. ولا نملك عادة إمكانية الرد عليه. ولو كنا درسنا هذا التراث الدراسة المطلوبة لتكرر عندنا مؤلفون مثل أحمد أمين فى إسلامياته. لكان فى وسعنا أن نهتم ببحث لماذا تدهور العرب بعد مجدهم؟ لأن التدهور بدأ عندنا. لماذا تدهورنا وكيف نخرج من هذا التدهور؟ كيف نجلى أمامنا إحياء جديدا لهذه

الحضارة وأن نشتغل بقضايا العصر ونتخلص من الأوهام. وأيضا من الأحلام، التى تنبت فى العادة عند الإحباط. والنظرة السلفية للأمور وهى منتشرة. فالسلفية ليست قاصرة على الحركات الإسلامية. بل أزعم أن أغلب الحركات السياسية فى العالم العربى لها طابع سلفى. الماركسيون سلفيون حين يبكون اليوم انهيار النموذج... إلى آخره. ولا أقول ذلك تخليا من فكرى الماركسى فما زلت عليه. ولكن هؤلاء أساءوا إلى ماركس لأنهم تعلقوا بالماضى، تعلقوا بفكر نموذج قابل للتكرار وهى فكرة منافية تماما لجدلية الماركسية القائلة بأنك لا تستحم فى البحر نفسه مرتين. فأى تجربة لها خصوصيتها ولها ظروفها. ولكن الناس اقتنعت بما قرأت فى الكتب وقنعت له بدلا من أن تتلمس من ارتباطها الحى بالشعوب حركة خلاقة تجدد شباب المجتمع.

النظرة السلفية أيضا كان لها صدى فى التيار القومى، نحن عشنا أكثر مما ينبغى متأثرين بتجربة الوحدة الإيطالية والوحدة الألمانية. وظل فى أعماقنا تطلع إلى بسمارك ليوحد هذه الأمة بالقوة. وحين تتحقق الوحدة ستحل كل المشاكل. ونسينا أن هذا تم فى عالم غير العالم الذى نعيش فيه. وأن الوحدة الألمانية تمت فى منتصف القرن الماضى وفى ظروف معينة تحكم أوروبا فى ذلك الوقت وتحكم العالم كله، ونحن فى ظروف أخرى فإذا كنا نريد الوحدة، وأنا ممن يحرصون عليها، يجب أن نتلمس لها أسبابا جديدة ووسائل جديدة وألا نجعل من القهر ثمنا للوحدة.

فمظاهر السلفية إذن تؤثر على عدد كبير منا. ولهذا كله أعتقد أنه قد آن الأوان أن نبدأ بالإنسان العربى وأن نعمل على أن يسترد هذا الإنسان العربى إنسانيته، وأن يكتسب القدرة على التعلم والتقدم حتى يتمكن المجتمع كله من النهوض من حالة السبات التى تكاثرت فيها الكوابيس. ودون أن أعطى للجانب الاقتصادى تحيزا خاصا أقول أن النهضة مطلوبة لكى نحقق تنمية شاملة للمجتمع العربى من أقصاه إلى أدناه. ومعنى شمول التنمية أنها ليست نماءً اقتصاديا صرفا، ولكنها تنمية تشمل الأوضاع الثقافية والاجتماعية فى المقام الأول. ونتكلم بالألفاظ الشائعة لوسائل الإعلام عندنا التى نرددها دون أن ندرك مقتضياتها فنشير إلى أهمية الجانب العلمى والتكنولوجى فى أى مجتمع يريد أن يعيش فى ظروفنا الحاضرة ولا نفعل شيئا لكى تسير مجتمعاتنا فى طريق التجدد. من كل هذه الاعتبارات أحسست بالحاجة إلى نهضة عربية ثانية تشمل كل جنبات المجتمع العربى وتضع الإنسان العربى البسيط والعادى فى قلب اهتماماتها وفى المكان الذى يشغله هذا الزعيم العربى أو ذاك. وإذا أردنا أن

ننهض يجب أن نفكر فى الناس كأفراد عاديين وليس فى الزعماء والقيادات. فالمجتمع الذى يتطور فيه الإنسان قادر على إبراز القيادات التى يستحقها والعكس ليس صحيحا. لا يوجد قائد يستطيع أن يصنع أمة. لا يمكن لأمة أن تتكون إلا لأن غالبية الناس أرادت لها أن تكون وارتبطت بها واعتزت بانتمائها إليها وأحسست بأن هذا الانتماء يجلب لها الخير. بدون هؤلاء لا تصنع الأمم. فلابد إذن من تنمية شاملة. ويعنى هذا أن نتنبه ضمن ما نتنبه إليه إلى أن العالم اليوم أعاد اكتشاف الإنسان كعنصر حاسم فى التنمية. وظهر مفهوم التنمية البشرية. وأن البشر هم صانعوا التنمية والذين يجب أن يكونوا المستفيدين منها. وأن أحدث كمبيوتر فى العالم يظل جثة هامدة إذا لم يجد الفريق القادر على استخدامه. فالإنسان هو الأصل وهذا الإنسان يجب أن يكون مركز اهتمام عملية التنمية. ومن هنا صار الحديث عن أهمية توفير الصحة والغذاء والتعليم والتدريب والحرية الشخصية والمشاركة السياسية. لأن هذا الإنسان السليم البدن والعقل المتعلم والقادر على التعلم الذى يألف حديث العلم وحكم المنطق ودور العقل ويمارس منتجات العلم الظاهرة فى شكل تكنولوجيات. هذا الإنسان هو الذى يستطيع أن يبنى أمة تزدهر فى القرن الحادى والعشرين. وبغير هذا الإنسان لا يمكن لأى تقدم أن يطرد.

ومن ثم أقف عند هذا الحد من عرض لضرورات النهضة وأكرر أن النهضة حركة هبة اجتماعية؛ أى تعنى الناس جميعا، وأن كل فرد منا عليه مسئولية فى خدمة قضية النهضة. هى ليست قضية حكومات فى المقام الأول وليست قضية نظم سياسية فى المقام الأول. وأذكر بما قلته فى ظل ظروف سياسية لم نكن فيها مستقلين نشطت حركة النهضة. ومن التناقض العجيب أن تتراجع النهضة فى ظل الاستقلال. علينا أن نسترد صوابنا وأن نحكم العقل فى أمورنا وأن نصنع به نهضة تجعل هذا المجتمع قادرا على أن يوحد نفسه وأن يشيع الديموقراطية فى أرجائه. وأن يضع العدل الاجتماعى فى رأس اهتماماته. وانتقل بعد هذا إلى بعض ما أراه متطلبات أساسية لحركة النهضة.

فى رأس هذه المتطلبات أو المقتضيات التطوير الشامل لنظم التعليم القائمة حاليا، يجب ألا نخدع أنفسنا ونسلم بأن التعليم فى أقطارنا قد تدهور فى الفترة الأخيرة. هذا أمر وارد على الأقل بالنسبة لمصر التى أتابعها، ولكن بمعرفتى أيضا لزملاء جامعيين من أقطار عربية كثيرة. فالشكوى عامة وليس السبب كثرة الطلاب،

فإذا كثر الطلاب فلنكثر المعلمين، مسألة ليست مستحيلة. لكن النظرة إلى التعليم التى يجب أن تتحول من مجرد نظرة لتوفير الحراك الاجتماعى وترك العمل اليدوى للاشتغال بعمل ذهنى أو تحسين الدخل لتصبح تنمية قدرة الدارس على التعلم الذاتى وتوفير رغبته فى زيادة معارفه وتنويع مهاراته. فنحن فى عالم أصبح من سماته أن يغير المواطن مهنته مرتين أو ثلاث مرات فى حياته. فإذا لم يكن لديه هذا الاستعداد للتغيير والتعلم من جديد تنقص كفاءته. أيضا لم يعد الآن فى العالم شهادة بأن الإنسان قد أكمل تعليمه مرة وإلى الأبد. فمعدلات التطور العلمى من السرعة بحيث أن المهندس أو الطبيب أو المختص فى علم الأحياء مواجه بتغييرات شبه كاملة فى المتوسط مرة كل خمس سنوات. ومن ثم لابد أن يستهدف التعليم عندنا تنمية الرغبة فى التعلم وأن نسترد من سلفنا الصالح الكلمة الجميلة «طلب العلم» أن يكون العلم مطلبنا. «وأن نبحث عن الحقيقة ولو فى الصين» فالإنسان الراغب فى المعرفة والساعى إلى المعرفة والقادر على التعلم الجديد هو اللبنة الأساسية لتكوين مستقبلنا.

أيضا يجب أن يهتم المسئولون عن التعليم، عن النسق التعليمى فى تكامله بتخصيص جزء هام من كل الدراسات فى كل مراحل التعليم للعلوم الطبيعية والرياضيات. نحن نتكلم عن عصر العلم والتكنولوجيا يعنى نتكلم عن علوم تسمى العلوم الصلبة. لأن العلوم الاجتماعية تسمى العلوم اللينة. فهذه العلوم الصلبة هى الأساس للحياة فى الحاضر وفى المستقبل. وكلما زادت القاعدة من المتخصصين فيها زادت إمكانيات بناء قاعدة عربية للعمل والتكنولوجيا. فضلا عن انتشار هذه الثقافة المبنية على أعمال العقل والمنطق الدقيق سيساعد على مواجهة اللاعقلانية التى تجتاح الوطن العربى حاليا. من المهم أيضا فى هذا الصدد أن نسعى لتحرير العلوم الاجتماعية من قيود السلطة والتمذهب، العلوم الاجتماعية تمس المجتمع، تمس السلطة. ومن المشين أن تتدخل أحزاب سياسية أو حكومات أو اتجاهات محددة فى أن تشكل ما يدرسه الإنسان فى علم الإجتماع أو علم الاقتصاد أو فى علم الإنسان. هذه العلوم تقدمت وأصبحت لها قواعد ويجب أن تدرس هذه القواعد دراسة كافية ونقدية أيضا حتى نستطيع أن نغنيها وأن نضيف إليها. ولكن لا نلغيها بتعبيرات الخطاب السياسى الغنية بالشعارات الفقيرة فى المدلولات. أيضا يجب أن يأخذ المجتمع المدنى دوره فى حركة النهضة. وأن نستأنف النشاط العلمى المستقل: تنشيط الممارسة فى الجمعيات العلمية القائمة. التشجيع على نشأة المزيد منها. فهذه الجمعيات تمتاز عن الجامعات فى أنها غير مرتبطة بالجزاء المادى لمن يقدم البحث. فليست وسيلة للترقية الوظيفية أو

لشيء من هذا القبيل. ولكنها أدوات تعارف بين المشتغلين بالعلم وتبادل المعرفة وتبادل الخبرات وتواصل عبر الوطن العربى كله. عندئذ يجب أن نضغط من خلال الرأى العام على ضرورة أن تتيح الدولة والشركات والمشاريع الفرصة الكافية للطاقات العلمية والتكنولوجية العربية لكى تمارس بالفعل عمل الخبرة فتزيد خبرة وتتقدم علميا.

فالطاقة البحثية إذا تصورنا أنها الأفراد، فهؤلاء الأفراد إذا لم توفر لهم وسائل البحث العلمى والاستمرار فيه سيعجزون عن متابعة ما يحدث وما يتجدد فى العلم. ولكن الأخطر من ذلك أن البحث نشاط مستمر ومن يتوقف عن ممارسته ينسى حتى ما تعلمه فى صباه ولهذا قال السلف الصالح «ما زال أحدكم عالما ما طلب العلم. فإن ظن أنه علم فقد جهل». وإذا كنا نريد مجتمعا حديثا فيجب التعبير الاقتصادى خلق وتنمية الطلب الاجتماعى على المنتج المسمى البحث العلمى والتكنولوجى. يجب أن يكون للخبرة المكتسبة فى مواقع الإنتاج وفى مواقع الخدمات غذاء للباحثين فى الجامعات ومراكز البحث بالقدر الكافى من التواصل حتى تتكون جماعة علمية تكنولوجية. لأن العلم والعقلية العلمية تنتشر، وتنتشر فقط بالتواصل وبالخبرة وبالتعاون. فالمعرفة ظاهرة تراكمية. وكلما اتسعت الفرص لاكتساب معلومات جديدة أو لاكتساب خبرات عملية جديدة زاد وزن القاعدة العلمية والتكنولوجية التى لا مفر منها للنهضة الحديثة. كذلك يجب أن تتكاتف الجهود لخلق وتنشيط عملية ترجمة مكثفة ومستمرة ودؤوبة للمؤلفات العلمية فى العلوم الطبيعية والرياضية. لا أستطيع أن أفترض فى الباحث العربى القدرة على شراء الكتب الحديثة التى ارتفعت أسعارها كثيرا. ولا افترض أيضا فيه تملك اللغات التى تصدر بها هذه الكتب. فلابد إذن من حركة ترجمة. والناس يتحدثون كثيرا عن اليابان، وأول ما صدمنى فى اليابان قلة من يتكلمون اللغة الإنجليزية مع أنهم علماء عالميون ومتصلون بكل ما يحدث فى العلم. والسر فى ذلك هو حركة الترجمة السريعة والمنتظمة والدؤوبه التى لا يدخر فى سبيلها أى مال.

فالكتب العلمية باللغة العربية هى المدخل الحقيقى لتعريب الدراسة فى بعض الكليات الجامعية مثل الطب أو غيرها مما يثار حوله النقاش من فترة لأخرى. فهذا النقاش فاسد فى لغة الفقه الإسلامى، لأن الوسيلة غير متاحة. فإذا أرادت أن تعرب التعليم فيجب أولا أن تعرب كتب الطب. هذه هى القضية الأساسية. فإذا أتيحت المؤلفات الأساسية والحديثة باللغة العربية سيدرس الناس باللغة العربية وسيكون هذا أمرا طبيعيا، كما حدث فى اليابان. فحركة الترجمة فى بلادنا اتصفت فى فترة

الاستقلال بالتركيز على الآداب والعلوم الاجتماعية وليس التركيز على العلوم الطبيعية، مع أنه من المعلومات الهامة أن داروين ترجم إلى العربية سنة ١٩٠٨ فى القاهرة. ولم تعترض أى جهة دينية على نشره وترجم بفضل أسرة لبنانية الأصل فى مجلة المقتطف، التى كان توجهها الأساسى العلوم الطبيعية وليس العلوم الاجتماعية أو الأدب. لقد كانت المقتطف مجلة للثقافة العلمية. وعاشت عدة عقود وكان لها قراء وانتشرت فيها الآراء. وكتب فيها لأول مرة فى أوائل القرن عن ما سمى فيها بعد الاشتراكية. وكان الدكتور محمود عزمى أحد مؤسسى أول حزب اشتراكى فى مصر ترجم سوسياليزم إلى الاشتراكية. إذن فنحن فى حاجة شديدة لكى نعايش هذا العلم، أن نقرأ هذا العلم بدلا من أن نسمع عنه بشكل دقيق أو غير دقيق فى وسائل الإعلام. وعلينا أن نبذل فى هذا كل الجهد لأنه بدون هذا لا تنتشر ثقافة علمية وبدون ثقافة علمية لا نهضة حقيقية. والغريب أن أسلافنا فى عصر الازدهار العربى حين اتصلوا بالثقافة اليونانية لم يترجموا الأدب ولم يترجموا الأوديسا أو الإلياذة ولكن ترجموا الفلسفة وترجموا «جالينوس» وترجموا الفيزيقا وترجموا الموسيقى كعلم رياضة وألف فيه الفلاسفة العرب. فأخذوا إذن ما كانوا فى حاجة إليه وركزوا عليه.

ولنا أن نأخذ هذا المثل ونعطى اهتماما خاصا وكبيرا لقضية الترجمة العلمية. وذيوع كتب التبسيط العلمى أيضا وهى كثيرة باللغات الأجنبية ووجود مجلات للثقافة العلمية. لأن افتقاد العلم معناه أننا نعيش بدون عقل. فالعقل مكان للتفكير أما أن نعمله فيفرز علما وأما أن نهمله فيفرز أوهاما وتخيلات. ونحن كبشر نتساوى فى هذا. لا يوجد تمييز عنصرى بأن عناصر بشرية لها قدرات معينة على العلم بعكس الآخرين، هذا التمركز الأوروبى حول الذات مرفوض. والهند وهى بلد فقير مثلنا، حين يذكر أهم عشرة علماء رياضة فى العالم منهم اثنان من الهنود يعيشان فى الهند وليس فى جامعات أجنبية.

وأشير هنا إلى مكانة الهند فى صناعة أدوات مجال «المعلوماتية والاتصالات». لقد بنت الهند ودعمت باطراد قاعدة وطنية للعلم والتكنولوجيا تبدع ولا تحاكى. وليس أدل على ذلك من أن البنك الدولى تعاقد مع شركة برمجيات مقرها بومباى لإدارة كل حساباته، وكل ذلك فى دولة فقيرة لا يتجاوز متوسط نصيب الفرد من الناتج المحلى الإجمالى نصف ما يحصل عليه الفرد فى مصر.

وليس الفقر سببا فى إهمال العلم والتعليم. فالهند الفقيرة صنعت أحد عشر

قمرا صناعيا، أما نحن فقد اشترينا قمرا صناعيا أسميناه عربسات ولا نعرف عنه شيئا ويتحدث المسئولون فى مصر عن قمر صناعى مصرى مع أنه لم يصنع منه مسمار واحد فى مصر ولا اشترك مصرى واحد فى تصميمه. والهند عندها الطاقات والمعرفة العلمية للسيطرة على الطاقة النووية وأنشأت محطات توليد كهرباء نووية ولم تنتج قنبلة نووية لفترة طويلة رغم محاولات باكستان فى هذا المجال. لأنها رأت أن ذلك تبديدا للموارد وأن الأولى هو الاهتمام بمشروعات يمكن أن تحد من الفقر فى هذه البلاد. أيضا من مقومات النهضة تشجيع الدراسة العلمية العصرية لتاريخ العرب الحضارى وفقا لمناهج العلم الحديث. هذا المجهود ظهر فى فترة النهضة العربية الأولى ولكنه لم يستمر. وحتى الآن فى دراسة التاريخ الإسلامى فى الجامعات العربية ما زالت أهم المراجع كتبا أوروبية عن تاريخنا نحن. وعدد المؤرخين العرب الذين قرءوا ودرسوا مؤلفات المؤرخين العرب القدامى محدودة للغاية. وسأضرب مثلا واحدا على هذا. فنحن كلنا فى العصر نتحدث عن أيام الحروب الصليبية والعرب المعاصرون لهذه الحروب لم يسموها إطلاقا الحروب الصليبية، بل سموها غزوات الفرنجة. أما الذين أسموها حروبا صليبية فهم الأوروبيون الذين فعلوا ذلك لكى يبرروا الغزو برفع الصليب. أما العرب فلم ينخدعوا بهذا الصليب ولم يسموا هذا غزوا صليبيا إنما أسموه غزوا فرنجيا لأنه كان بينهم مسيحيون عرب، وكان بجوارهم الروم ومسيحيين آخرين والأرمن والأشوريين والكلدانيين وكان من غير الوارد على العقل العربى أن يعطى لهؤلاء الغزاه احتكار الصليب. إنما يتكلمون عن غزو الفرنجة. هذه الكلمة مستوحاة من الأصل الأوروبى للقبائل الجرمانية الشهيرة التى ما زالت تحمل فرنسا اسمها حتى الآن.

فإلى هذا الحد نحن نتكلم عن تاريخنا من مراجع أخرى، ولم ندرسه الدراسة الكافية. وبدون دراسة هذا التاريخ بوسائلنا العصرية وبالتركيز على التاريخ الحضارى وليس على دول الملوك والأسر ولا على الغزوات وإنما على التطورات الحضارية لهذا المجتمع سيظل أساس من كينونتنا يشوبه الغموض ونتركه لمن يريد أن يستغله سياسيا. هذا نقص شديد فى حياتنا الفكرية، هو عدم درايتنا الكافية بما حدث فى الألف سنة الأخيرة على الأقل، إذا اعتبرنا القرون الأربعة الأولى قرون مجد. فماذا حدثا بعد هذا المجد؟ نحن نتكلم أحيانا عن الخلافة. فنحن ننسى أن بعد عصر الخليفة المعتصم، أصبح الخليفة سجينا للأتراك وأن السلطة فى دولة الخلافة كانت فى أيدى الأتراك. وأن العرب فقدوا السلطة على دولتهم. هذا الأمر واقع ومعروف ولكنه من الأمور التى تنسى. لأننا نجد قائمة الخلفاء كما وردت فى أى مرجع ونعتبر أن كل هذا

كان خلافة. وإذا درسنا تاريخنا الدراسة العصرية الحديثة فسنعرف كيف ازدهر العرب وسنعرف أيضا لماذا اضمحل شأنهم وما هى الأسباب التى وقفت وراء النهوض وأى العوامل ساعدت على التراجع ونستطيع عندئذ التعرف على تراثنا لا بنفيه جملة وتفصيلا، ولا بتمجيده جملة وتفصيلا، وإنما استنباط عوامل القوة من فترات التقدم والتنبه لعوامل التخلف لوضع حد للتخلف. الأمر الأخير فى هذا التعداد القصير وغير الشامل بالضرورة هو أن علينا فى مجال العلوم الاجتماعية تركيز أكبر اهتمام على دراسة الواقع المعيشى لفئات المجتمع المختلفة، وألاّ نقنع بمقولات نظرية عامة ولا بأى تصنيف مبنى على نظرية ما ومن عالم اجتماع أو فيلسوف أو غيره وأن نعرف بالدقة كيف يعيش المواطن العربى فى مختلف مواقعه وماذا يشغل باله؟ وما هى مشاكله؟ وكيف نجعله يتطلع إلى من أوتوا العلم من أبناء جلدته لكى يلتمس لديهم الحلول لمشاكله. وما لم توف هذه الدراسات الواقعية حقها رغم كل الصعوبات التى تحيط بها وأنا أعلم هذه الصعوبات فهى ضرورة ملحة حتى لا نناقش بعضنا بعضا على فروض نظرية أو مقولات مجردة، ولكن بالمنهج الامبريقى والدراسة الواقعية نتكلم عن مشاكل حقيقية وقضايا واقعية وأمور تعنى الناس فيتقبل الناس بالتالى ما يمكن أن نصل إليه من أفكار واقتراحات، وينمو رأى عام حول الاتجاهات النهضوية. وأنا من المؤمنين بأن الرأى العام له وزنه حتى فى ظل أقبح دكتاتورية ممكنة. والمشكلة كيف يتعامل الديكتاتور مع الرأى العام، ولكنه لا يستطيع إلغاءه إلغاء. وتوجد على ذلك أمثلة حديثة وقريبة مثل السادات عندما عقد صلحا مع إسرائيل تضمن ركنا أساسيا اسمه التطبيع، لكن الشعب المصرى رفض التطبيع ولم يملك السادات ولا غيره أن يفرض ذلك على الشعب المصرى. فإذا نجحنا أن نجعل القضايا الأساسية للنهضة ولتوحيد الأمة ولمستقبل الأمة أن تستقر فى الوجدان بهذا المستوى البسيط والواضح الذى يستدعى رد فعل مباشر عند المواطن دون أن نحتاج إلى وعظ وإلى إرشاد وخطب حماسية، نكون عملنا بالفعل على النهوض بالمجتمع العربى والنهوض بالأمة العربية. والأمة العربية ننظر إليها فى النهاية على إنها يمكن أن تكون إحدى القوى الرئيسية فى العالم بناءً على عدد البشر الذين يكونونها وأنا أقول البشر وليس النفط، فالنفط زائل. العرب مهمون لأنهم لو اجتمعوا يشكلون سوقا حجمها ٢٦٠مليون فرد أو أكثر. وهذا أمر له وزنه الاقتصادى على مستوى العالم. ودراستنا للعالم الثالث كله أثبتت أن الدول كبيرة الحجم كثيرة السكان وجدت فرصا للتقدم أكثر من الدول الصغيرة. أن النجاحات تمت فى الدول النامية ليس بالطبع النمور الأربعة ولكن الدولتان المؤهلتان لدخول القرن

الحادى والعشرين فى العالم الثالث كله هما البرازيل والهند. ومن هنا يجب أن نؤكد أن وحدة الأمة ليست حنينا إلى الماضى ولا شعورا عاطفيا بالأخوة بيننا، فمن الوارد أن تكون هذه المشاعر موجودة، ومع ذلك نظل منقسمين بين أقطار عدة. والأمر الآن هو أننا إذا لم نتعاون ونتضامن ونشكل هذه السوق الواحدة فلا أمل فى التنمية فى أى قطر عربى على حدة. فمشكلة القومية العربية أنها يجب أن تخفف الكلام عن ماضيها وأن نتطرق إلى أنها مستقبلنا. إما موحدون وإما لا شىء. ولننظر إلى مصير الصومال فهو ينتظرنا. ويتركوننا نقتل بعضنا بعضا ولا يهتم أحد بما يجرى فى منطقة أفريقيا جنوب الصحراء لا أحد يعلم جذور ما يحدث فيها الآن.

المحافظة على بقاء هذه الشعوب فى مجموعة وهذه الأمة مرتبطة بالتعاون العلمى والتعاون الاقتصادى والتكامل وإنشاء الأسواق المشتركة إلى آخره. هذا أيضا لا يكفى أن يسجل لأن هناك فى الواقع قوى موضوعية تعمل فى اتجاه هذا. ولكن علينا أن نفكر ونجتهد ونبحث ونخترع فى أشكال التعاون وصوره. وأن نقدر الآماد الزمنية التى لابد منها لتحقيق ما نأمله ونعمل من أجله.

ولا يغنى فى هذا الصدد محاكاة نموذج السوق الأوروبية المشتركة لأن الخلفية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والحضارية والثقافية فى أوروبا كانت مختلفة عن هذه الخلفية التى نبدأ بها الآن. وليس هناك أى دليل على أن ما نجح فى أوروبا يمكن أن ينجح فى البلاد العربية. والمثل على ذلك بسيط. فى سنة ١٩٦٤ تم توقيع معاهدة بإنشاء «مجلس الوحدة الاقتصادية العربية» وانتهى الأمر بالتوقيع على المعاهدة. وانتهت المعاهدة بالتوقيع عليها. فالمفروض أن المعاهدة تبدأ عهدا جديدا. لأن مقومات هذه السوق: القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة فى بنائها والأشكال المحددة والملموسة التى تدفع فى هذا الطريق لم يتناولها أحد بالبحث الكافى، ولا قدم فيها الحلول الجديدة الملائمة والمبتدعة التى تشجع على التحول من مشاعر ورغبات إلى حقائق وموجودات.

أريد أن أقول إن مفهوم النهضة لا يمكن أن يكون مفهوما قطريا، لأن الأمة العربية إما تنهض كلها وإما لا نهضة. وفى أوروبا رغم تقسيمها القديم إلى دول، النهضة كانت ظاهرة أوروبية كاملة شملت أوروبا كلها. إذن فإعطاء مدخل النهضة العربية خطاب مباشر للأمة العربية فى جميع أقطارها وفى كل المواقع التى يوجد فيها المواطن العربى لأنها لا تحل إلا فى هذا الإطار القومى.

يمكن أن تبدأ بدايات فى بعض المواقع، وأن تكون توجهات تختلف وتنتشر، هذا

وارد. لكن الأمر فى مجموعه لا يمكن أن يتحقق إلا فى إطار عربى شامل. لأن النهضة ظاهرة حضارية والعروبة حضارة قبل أن تكون أى شىء آخر. لسنا تكوينا عرقيا، ولسنا أمة واحدة ذات رسالة خالدة. ونحن، وهذا من أفضال الإسلام على العرب نتيجة تزاوج وتداخل عناصر جاءت من كافة أرجاء الأرض وأصبحت عربا وعاشت معنا واستعربت. والعرب هم الناطقون باللغة العربية. النهضة حضارة عربية لأن صلتنا ببعضنا البعض ليست صلة عرقية بل هى صلة حضارية. والنهضة ظاهرة حضارية وبالتالى يجب أن يكون الشغل الشاغل لمجموع من ينتمون لهذه الحضارة ويريدون لها أن تجدد شبابها.

هذا السعى يقتضى إشاعة الديموقراطية فى المجتمع وتوفير حرية البحث العلمى والإبداع الفنى والترحيب باختلاف الرأى نحن لا نخشى الاختلاف فى الرأى وصراع الأفكار، لولا الاختلاف فى الرأى لما حدث تقدم حتى فى مجال العلوم الصعبة. ولابد من تنشيط مؤسسات المجتمع المدنى وتوفير الشفافية فيما يتعلق بالبيانات والمعلومات والقرارات. كل هذا ضرورى ولكن كل ما أريد أن أنبه إليه لن تحدث هذه الظروف الديموقراطية تلقائيا، أو لأسباب أخرى ثم تبدأ النهضة بعدها، ولكن المسعى مشترك، نحن نسعى للنهضة وجزء من النهضة هو وجود الديموقراطية.

ووجود الديموقراطية أمر يساعد على النهضة، وإنه لا يجوز أن نفترض أو أن نسلك مسلكا يوحى بأنه ما لا يدرك كله يترك كله. لن نستيقظ فى يوم من الأيام فنرى العالم العربى ديموقراطيا من المحيط إلى الخليج. التحول الديموقراطى عملية تاريخية وفيه مد وجزر وفيه إجراءات إصلاحية وإجراءات جذرية. ويجب أن نعود أنفسنا على التعامل مع هذه العملية التاريخية وأن نكون فاعلين فيها لكى ندفعها إلى الأمام، لأنه يوجد باستمرار خطر العودة إلى الخلف.

النهضة أيضا لا تصدر بقرار ولا تتم بين يوم وليلة، ولكنها نضال وعمل دؤوب، لنضع أيدينا من ناحية على التراث مخلصا من الماضوية، ومن ناحية ثانية على المد الديموقراطى، وتزاوج بين المسعيين وأن تناضل من أجل هذا، وأن نلتفت إلى بعضنا البعض كأفراد عرب لهم اهتمامات ويمكن أن يتواصلوا وليس بالضرورة من خلال النظم والحكومات. لو علقنا على الحكومات ما لا تطيق فلا تنفيذ، ولكن كلما كان بالإمكان فتح ثغرة ومسلك للتعاون على المستوى العلمى، المستوى الفلسفى، على مستوى أعمال الترجمة، على مستوى الجمعيات العلمية، وليس الاتحادات المهنية، ولكن

الجمعيات العلمية النشيطة التي يمكن أن تساهم في هذه النهضة. بهذا يكون الحرص على التواصل والتعاون العربي في هذه المساعي، وتعارف بعضهم ببعض، وهذا ليس غريبا، نتذكر حين أنشئ مجمع اللغة العربية في القاهرة سنة ١٩٣٠ وكان مكونا من ٣٠ عضوا، كان عشرة من أعضائه غير مصريين، كانوا من البلاد العربية. الآن أبسط شيء كان ممكن أتصوره لا يحتل اهتماماً من أحد، اللغة هي الرابطة الأساسية بيننا، ومع ذلك لا يوجد على المستوى القومي مجمع واحد للغة العربية، كيف يمكن أن تشتغل سبع مجامع لغوية مختلفة لتيسير وتطوير لغة واحدة، لأننا لم نأخذ الموقف النهضوي الحقيقي الذي يريد بالفعل خدمة اللغة العربية، وأن المجمع ليس مجرد فقهاء وعلماء كبار، ولكن تتبعه بحوث في علم الصوتيات واللغويات والدلالات، إلى آخره. وللأسف في مرحلة الاستقلال السياسي انتشر الصراع على كل شيء حتى على المكان الذي كان من الممكن أن يوجد فيه مجمع واحد للغة العربية.

التأثير السياسى لمحطات التلفزيون الفضائية العربية في العالم العربى فى فترة ما بعد حرب العراق

هشام شرابي

يكاد أن نقيض هذا العقد من الزمن الذى سوف يتذكره الكثيرون بوصفه عقد الاميركى للعالم العربى العقد الذى ربما شهد بداية الانهيار (أو على الاقل تحول) النظام السياسى العربى القادم.

ومن بين العوامل الفاعلة فى إحداث هذا التحول هناك عاملان مهمان: العامل المعلوماتى والعامل النفسى. وهذان العاملان ليسا نتيجة للغزو نفسه فقط، ولكنهما أيضًا نتيجة للطريقة التى تم فيها تقديم هذا الغزو وتفسيره بواسطة القنوات الفضائية العربية، ففى إطار تقديم الأحداث التى جرت فى السنوات الأخيرة وتفسيرها للدمار والذل فى العراق وفلسطين، كان لهذه الفضائيات تأثير أساسى فى تكون وتشكيل منظور مغاير للواقع العربى وبالتالى فى تغيير تفكير العرب وسلوكهم فى التاريخ العربى الحديث، بما فى ذلك الإيديولوجيات الثورية فى الستينيات والسبعينيات، ليس هناك ما يوازى قوة الفضائيات العربية فى تغيير طبيعة الوعى الشعبى وربما فى تغيير الممارسات السياسية لدى القوى الشعبية فى العالم العربى.

تقوم أربع محطات تلفيزيونية فضائية بارزة، من أصل ثلاثين محطة، بدور رئيسى فى هذا التحول، وذلك بسبب العمق الذى تتسم به فعاليتها وتأثيرها، وهذه المحطات هى: الجزيرة، والمنارة وأبو ظبى، والمؤسسة الفضائية اللبنانية للإرسال، وربما يشاهد هذه المحطات ما يقرب من ٧٠ إلى ٨٠ بالمئة من المشاهدين العرب. اثنتان من هذه المحطات الأربع مملوكتان من قبل شركات خاصة، وهما محطة المنار المؤسسة اللبنانية الفضائية للإرسال. أما محطة الجزيرة ومحطة أبو ظبى فإنهما تحظيان بدعم حكومى، وهذه المحطات الفضائية الأربع جميعًا تتمتع بحرية تحرير واسعة وباستقلال سياسى.

ظلت تغطية الاخبار فى العالم العربى تقدم بواسطة وسائل الإعلام الأجنبية (مثل سى أن. أن) حتى نهاية حرب الخليج الأولى (١٩٩١) . وفى معظم الأحيان كان البث يتم باللغة الأجنبية، أما فى هذه الأيام فإن الأخبار والتحليلات السياسية تقدم باللغة العربية، ومن قبل مراسلين ومحللين سياسيين عرب، إن تقديم الأحداث بواسطة هذه المحطات التلفزيونية الفضائية قد أدى إلى تغير كبير فى نقل الواقع الحقيقى للمشاهد العربى (مثلا فيما يتعلق بفلسطين والعراق)، فنقل الواقع على الأرض بواسطة هذه المحطات الفضائية لم يعد يأخذ شكلا مغايراً كما كان يقدم سابقًا من جهة نظر أجنبية محرفة وفقًا لمصالح خارجية، ولكن الواقع العربى بدأ يقدم من منظار عربى. إنها المرة الأولى التى يصبح بإمكان المشاهدين العرب الإطلاع على محنة الشعب الفلسطينى ليس بمثابة حدث بعيد ومجرد، وإنما كواقع حى يومى يشاركون فيه معاناة الشعب الفلسطينى مباشرة، فالناطقون باسم الشعب الفلسطينى يظهرون بانتظام على القنوات الفضائية ويعبرون بحرية عن أفكارهم ويروون وجهة نظرهم لأشقائهم العرب وللعالم أجمع.

هناك برامج كثيرة على المحطات التلفزيونية العربية إلى جانب التقارير الإخبارية وهذه البرامج تتضمن حلقات للمناقشة وتعليقات سياسية، وبرامج حول قضايا المرأة، وتقارير استقصائية خاصة، ذلك أن التركيز على القضايا والأفكار والمشاكل التى كان من الصعب أبدا إذاعتها مباشرة على الهواء بواسطة وسائل الإعلام العربية أصبح تجربة حقيقية للكثيرين فى العالم العربى، وعلى الأقل فى هذه الصيغة غير المباشرة. فقد تم تحطيم الأفكار القديمة المحرمة مثل انتقاد سياسات الدولة، وفساد الحكومة، والدعوة إلى تغيير سياسى واجتماعى، بالاضافة إلى المطالبة بحرية الكلام والتجمع.

تعتبر حلقات المناقشة من بين أكثر البرامج شعبية. وهذه الحلقات تتراوح ما بين مناقشات أكاديمية رصينة حول موضوعات تتعلق بالتاريخ والاقتصاد والأدب، إلى مناقشات سياسية مصحوبة بمشاركة المشاهدين ومواجهات صدامية حول موضوعات حساسة وقضايا أخلاقية، ويتم فى هذه البرامج تشجيع المشاهدين على تقديم وجهات نظرهم وتعلقاتهم التى غالبًا ما تكون قاسية وغير مهادنة، واللافت فى هذه البرامج أنه يمكن الحكم على معظم المتصلين من خلال لهجاتهم العامية وأسلوب استخداماتهم للعربية الفصحى فى الكلام بأنهم من الطبقات الدنيا المتوسطة والعمالية.

كذلك هناك برامج مشهورة وتحظى بشعبية واسعة هى برامج المقابلات التى

تقدم أشخاصا من تخصصات علمية وخلفيات فكرية متعددة،، ومن ضمن هؤلاء الأشخاص الموظفون الحكوميون والمراسلون الأجانب والمثقفون والناشطون فى مجالات قضايا المرأة والعمل، وغير ذلك. ففى هذه البرامج تقدم تحليلات ووجهات نظر بلغة مفهومة وتفكير عميق لم تكن معهودة من قبل، كما أن هناك تطوراً كبيراً جديداً ومدهشًا يتمثل بالاهتمام المتنامى فى برامج مناقشات تتناول قضايا المرأة، إذ أن البرامج المقدمة من قبل النساء وحول قضايا المرأة قد ازدادت كثيراً فى الفترة الأخيرة، ومشاركة نساء من الحركات الإسلامية والعلمانية على السواء.

و الجدير بالذكر أن ما لايقل أهمية عما ذكرت هو دور المرأة فى المؤسسات التلفزيونية الحديثة حيث توجد كثيرات من النساء اللواتى يعملن كمنسقات للأخبار ومذيعات ومديرات للمقابلات التلفزيونية ولحلقات المناقشة، بالإضافة إلى المراسلات على الأرض.

كيف يمكن للمرء أن يضم تأثير كل ذلك على المواقف الشعبية وعلى الممارسات الجماهيرية الممكنة فى المستقبل؟

من الواضح أنه لايمكن إجراء تقييم شامل فى الوقت الحاضر، غير أنه من الممكن الإشارة إلى بعض التوجهات والمواقف ذات المغزى للمستقبل القريب:

١–على مستوى الوعى حيث يوجد اكتساب معرفة أو فهم سياسى: يمكن القول أن هناك ارتقاء فى الوعى السياسى (Political consciousness) لدى شرائح واسعة واسعة من الناس قد بدأ يظهر بشكل واضح.

٢– على مستوى السلوك: لقد تم اكتساب قدرة مشابهة لإصدار أحكام واتخاذ مواقف سياسية واضحة لم تكن ممكنة فى السابق.

٣– على مستوى القدرة على الممارسة السياسية: أصبح هناك قدرة علي الالتزام والفعل لدى القوى الشعبية لم يكونا متوفرين من قبل.

أما على صعيد التغير الاجتماعى فإنه لايمكن توقع تغيير ذى معنى فى المنطقة ككل فى عصر الاستعمار الأميركى والهيمنة الإسرائيلية. وليس هناك طريقة سهلة للتخلص من الأنظمة الأبوية والأبوية المستحدثة التى تحكمت بالحياة السياسية العربية نصف القرن الأخير فما. يمكن أن يتكرس فى المجتمعات العربية فى ظل السلطة الأمبريالية هو ليس القوى الديمقراطية للمجتمع المدنى، بل القوى السلطوية للأنظمة

الأبوية "الصديقة" وبالفعل فإن معظم هذه الأنظمة أخذت تكيف نفسها وفقًا لإدارة "الدولة العظمى الوحيدة" فى العالم والخضوع الكامل لها، فى هذا الوضع، أصبح الملاذ الوحيد لعامة الناس ليس الوعود الغامضة والمزيفة بالديمقراطية، ولا المساواة وحقوق الإنسان، بل العودة إلى التراث الإسلامى والحركات الإسلامية من، معتدلة ورافضه للعنف إلى جهادية واستشهادية.

ومن وجهة النظر هذه، فإنه يبدو واضحًا أن إمكانيات التغيير والإصلاح الجذرى فى المستقبل القريب لاتدعو إلى التفاؤل، إلا إذا حدث انهيار مفاجئ لنظام الاحتلال الأميركى فى العراق، التوجه فى المدى القصير سوف يستمر فى مصلحة الأنظمة الأبوية السلطوية، وسوف يؤدى إلى مزيد من الفقر لدى عامة الناس، وفى الوقت ذاته إلى عدم الاستقرار والعنف المتزايد. إن المقاومة ضد الاحتلال الأميركى للعراق سوف تظهر وتتبلور حتمًا، والانفجارات الثورية ضد الوضع الأبوى الراهن سوف تظهر عاجلا أم آجلاً. ومع أن الوضع فى العالم العربى فى المدى المنظور سيمضى فى التراجع، إلا أنه لابد أن يقع شيئ ما فى واحد من البلدان الثلاثة الأكبر والأغنى والأقوى في العالم العربى: مصر، أو الجزائر، أو العراق، أو فيها جميعًا. شئ يقلب الأوضاع رأسا على عقب ويعيد موازين القوى بين العالم العربى وأعدائه المستعمرين والمستوطنين إلى وضعها الطبيعى.

ثقافة الهزيمة

خلدون حسن النقيب

(١)

عندما اعلن الرئيس بوش الاب قيام نظام العالم الجديد في بداية التسعينيات فى القرن العشرين كنا مفعمين بالامل والتفاؤل بعالم تسود فيه الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان وتعم فيه الوفرة والازدهار الاقتصادى المتمثل بالعولمة التى بشربها الرئيس كلنتون وكأنها اكتشاف جديد وكان الامل والتفاؤل بميلاد هذا العالم الجديد الطريق يستند إلى عدد من المبررات:

١- الانفراج السياسى بعد حالة الشلل التى أصابت العالم بسبب حروب الدول الكبرى والمتوسطة الساخنة والباردة.

٢-اضمحلال الصدع الايديولوجى الذي قسم العالم إلى عوالم متناحرة.

٣- انتصار دول العالم الثالث على تكتلات الدول الكبرى

٤- التوسع الكبير فى الاصلاحات الديمقراطية على مستوى العالم الثالث والاهتمام المتزايد بحقوق الإنسان.

٥- تغليب القوى السياسية العمل السياسى السلمى بدلاً من الثورات والانتفاضيات المسلحة فى أغلب اصقاع العالم.

ولكن ما الذى حدث لكل مؤشرات الأمل والتفاؤل فى بداية القرن الجديد؟ وكيف انقلب التفاؤل إلى تخوف من دورة جديدة للصراع بين الدول الكبرى؟ ولماذا تحول المشرق العربى إلى بؤرة لهذا الصراع من جديد؟ وكيف منينا بهزيمة جديدة فى مشاريع الاصلاح السياسى والاقتصادى، وفى استثمار الانتفاضة الفلسطينية لمكاسب ملموسة إن لم يكن إقامة دولة فلسطينية ، كحل مرحلى للصراع العربى الاسرائيلى.

والآن نحن نواجه عملية إعادة استعمار المنطقة العربية برضى شعوبها احياناً ورغماً عنهم فى احيان اخرى .

(٢)

إن لا معقولية ما يجرى الآن من حولنا تدفع إلى الذهن جواباً جاهزًا لايقل لا معقولية عن تداعى الأحداث: إنها واقعة أوقل كارثة الحادى عشر من سبتمبر إذا ما نظرنا إلى تداعى الأحداث الحالى خارج السياق التاريخى، ربما تكون هذه الاجابة مقبولة ولكنها فى السياق التاريخى ليست إلا واقعة تمثل مبرراً لما يحدث، وغطاءً تكتيكياً لتحولات فى السياسة الدولية، العالم العربى محورها.

دعونا نطلق على هذه التحويلات العصر المظلم لما بعد الحداثة فى السياسة الدولية . وقد بدأ هذا العصر المظلم مع الساداتية- الثاتشرية- الريغنية فى نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن الماضى. أن القوى الحاكمة الآن فى العالم الغربى والعالم العربى هى نتاج طبيعى لهذا العصر المظلم. والتى من ملامحها:

-اعتناق نوع خاص من الليبرالية التسلطية والتى وضع تصورها كارل شميت فى المانيا وانتشرت فى الولايات المتحدة بين منظرى الريغنية، والتى يطلق عليها الآن- اليمين الجديد أو المحافظون الجدد/ المتجاوبون مع اليمين المسيحى- الإسلامى- اليهودى- الهندوى- محاولة تعديل وربما تفكيك دولة الرعاية الاجتماعية تحت شعار الخصخصة واقتصاد السوق، وهو نوع من الهندسة الاجتماعية والتى هى احد محركات اقتصاد العولمة.

-تزوير التاريخ بحيث يبدو وكأن الغرب هو المنتصر وبأن ليس هناك بديل عن نظام الغرب الليبرالى الديمقراطى. وهنا تأتى دعوة الغرب لشعوب العالم لمراجعة تراثها ومناهجها الدراسية (على تخلفها) مراجعة تحريفية بما يتفق والخضوع لهيمنة الغرب الثقافية.

-وهذا موضوع يطول شرحه

(٣)

الذى يعنينى الآن- فى السياق الحالى- هو أن هزائمنا إذا ما درست فى السياق التاريخى تعطينا أدلة واضحة وملموسة على أننا- عرب على مختلف طوائفه:

مسلمين ومسيحين- سنة وشيعة) قبائل وشعوب، من أكبر الخاسرين فى التاريخ: أننا نخرج من التاريخ لأن ذلك مستحيل، وإنما- أكرر- من أكبر الخاسرين فى التاريخ .

أما ادعو من هذا الكلام إلى الربط بين هزائمنا التاريخية، وما يحدث فى الغرب- ليس حسب فرضية مؤامرة- لا سمح الله- وإنما كدراسة ميدانية مقارنة فإذا ما اقتصرنا على القرن العشرين، لا تضح لنا أن متاعبنا بدأت منذ بداية القرن بدأت مع الموجة الاستعمارية الأخيرة وتقسيم العالم إلى مناطق نفوذ حسب مفهوم الجبوسياسة GEO POLILI والتيتوجت باتفاقية سايكس بيكو.

ادعوكم هنا إلى ملاحظة أن اهتمام الغرب بمنطقتنا كان سابقًا للنفط- فهناك إذن أمور تثير شهية الغرب غير النفط.

هناك من يقلل من أهمية الهزيمة التى تمثلها معاهدة سايكس بيكو، ولكنها خلقت ثنائية الدولة القطرية- الانتماء إلى الأمة- هذه الثنائية فى الانتماء والولاء أمر غاية فى الأهمية من الناحية النفسية والثقافة السياسية بعيداً عن ادعاءات التيار القومى. إذا أننا ما زلنا غير قادرين على التكيف مع هذا الواقع غير المألوف ومازلنا. وحتى فى زمن الساداتية التى ترفع شعار مصر أولاً. سوريا اولاً، الكويت أولاً، الاردن أولا.. الخ - ما هى إلا مؤشر على عدم القدرة على التكيف مع تحديات الحداثة.

لا أريد أن أطيل فى سرد سلسلة الهزائم السياسية التى منينا بها فى تاريخنا المعاصر ولكننى اعتبر انهيارالحكم المدنى ومجئ العسكرى إلى الحكم هزيمة تاريخية. وكذلك بالطبع هزيمة يونيو/ ضريران لسنة ١٩٦٧ تلك الهزيمة المدوية التى سكبت فيها العواطف الجياشة ومارسنا رياضة جلد الذات التى أصبحنا نجيدها.

(٤)

نحن الآن نعيش أجواء هزيمة تاريخية جديدة متمثلة بقسمة بيروت للسنة الحالية، وإعادة استعمار الاجنبى للعراق- لأننا يجب أن نعترف أن العراق وسوريا والأردن دول كانت ومازالت مستعمرة داخليًا- وهذا موضوع آخر والذى اتمناه أن نعد التفسيرات العاطفية عن أذهاننا، وأن لا نتحكم إلى التفسيرات الايديولوجية فى فهم هذه الهزيمة الحالية. أنا لا يعنينى أن نكون نحن نستحق الهزيمة ولا أن العرب قد استغنوا عن كرامتهم أو استمرؤا ذل الخضوع للأجنبى هذا كله لا يعنينى المهم فى تقديرية الفرضية التى تقول بأن أحد أهم عوامل هذه الهزائم المتكررة- والهزيمة الحالية

من ضمنها هى الاختلاف الامبريالى لنخبنا السياسية وأننا بدلاً من نتجنب تدويل قضايانا المحلية والإقليمية نلجأ إلى مزيد من التدويل ونطالب به اخذوا مثلاً: الصراع بين الدول على الحدود، الصراع الطائفى برعاية أجنبية، القادة السياسين حتى المنتخبين يأتون باعتماد إقليمي- أو أجنبى ، أو مطالبتنا بقوات دولية فصل بين الاطراف المتحاربة كما فى الضفة الغربية وغزة. هل تعلمون كم جهة أجنبية وعربية يجب أن توافق أو تبدى رأيها فى الرئيس اللبنانى المنتخب قبل أن يعتمد تولية المنصب بعد كل هذا هل ستستغربون إذا فتحت الأمم المتحدة مكاتب لها فى البلاد العربية لتسوية المشكلات الزوجية والأسرية أنا لا أريد أن أقول هذا جيد أوسئ، ولكن الاختلاف الأجنبى يخدم وظائف عدة، اولها وأهمها هو فقدان المرجعية السياسية والثقافية- النفسية المحلية القومية- ولذلك تأتى احكامنا السياسية وحتى الخلقية ضمن إطار أجنبى هجين - أو مستورد حتى المعارضة العراقية التى تهيئ الآن لاستلام الحكم في العراق هى معارضة مستوردة فى النهاية.

الذين ينادون بالإصلاح السياسى والاقتصادى فى أغلب البلدان العربية مقتنعون بأن هذا الإصلاح لن يأتى بمبادرات محلية- وإنما لابد أن يأتى من الخارج- وما أدراكم ما هو الخارج.

(٥)

الهزيمة ليست ظاهرة سياسية فحسب وإنما هى فى الأساس ظاهرة ثقافية- نفسية- هى ظاهرة متصلة بالإدارة والتقبل والقدرة على التكيف. وتختلف الشعوب فى طريقتها فى التعامل مع الهزيمة- وسأذكر بعضاً من هذه الطرق بعد قليل الحاضرون هنا فى هذا المحفل معنيون مباشرة بقدرة شعوبنا على التكيف مع الهزيمة ولذلك فإن دورنا يمكن أن يمكن شعوبنا فى قدرتها على تقبل الهزيمة أو رفضها من خلال توفير بدائل- إن لم يكن على مستوى العمل السياسى- فعلى مستوى الوعى والفهم.

واحدة من الطرق التى تتعامل فيها الشعوب مع الهزيمة -حسب تنظير ولفغانغ شيفلبوش- هى حالة اللامعقولية أو اللاوقعية للهزيمة يطلق عليها حالة أرض الأحلام. وهى نوع من الارتياح الذى يأتى بعد الصدمة والاكتئاب الذى تسود بين الشعوب المهزومة- وكأن الهزيمة تتحول إلى مرادف للتحرير. أن هذه الاحاسيس هى التى تتملك العراقيين الآن.

ومن الطرق التى تتعامل فيها الشعوب مع الهزيمة حالة من اليقظة من سبات كان قائما قبل الهزيمة، المنتصرون حررونا من الظلم والاستبداد وهنا تصبح الهزيمة بمرور الوقت ليست نتيجة منطقية للصراع، وإنما هى ظلم يجب يرفع ويحل اضطراب قيمي ومفهومي فى كيفية تقبل الهزيمة هل حرر الامريكيون العراق؟ أن الأمريكان يريدون استعمار العراق، هنا كذلك النكبة والانتكاسة والانكسارة كلها ليست كلمات فقط إنما هى أساليب فى التعامل مع الهزيمة على مستوى الوعى والفهم

الرغبة فى الانتقام والاقتصاص تتملك نفوس الشعوب المهزومة وتتغلغل وربما تتسلل إلى ثقافته السياسية.

وهذا يؤدى إلى بروز أساطير أو أوهام عن لا أخلاقية العدو- الآخر، وإلى البحث فى التراث وتجارب الماضى عن أساليب اللاخلاقية كما فى النصوص عن اليهود والنصارى .

وهناك الرغبة المتحدمة لدى الشعوب المهزومة فى البحث عن بدائل للتجديد والبعث القومى من جديد فالذين ينادون بتقليد المنتصر- فى علمه وتقنياته وديمقراطيته- كون هذه العوامل قادته إلى النصر، الجهود المضنية التى بذلها المثقفون العرب طوال قرن كامل من تاريخنا الحديث والمعاصر أنصبت على التكيف مع حالة الهزيمة المزمنة التى نعانى منها ومازلنا- بواحدة أو أكثر من طرق التكيف مارة الذكر ويبدو إنه كتب علينا أن ننظر لحالة الهزيمة أوتندب حظنا إلى ماشاء الله.

(٦)

ولكن هناك بصيص من الأمل، استدل عليه من الواقعة التالية:

يقول يتم جودا (١ مايو ٢٠٠٣) مراسل مجلة نيويورك ريفيو، فى أثناء زيارته الآخيرة إلى بغداد فى مايو من هذه السنة-دس صاحب مقهى بغدادى فى يده ورقة- كتبت اسطرها على عجل:

"بوش الابن حرر العراق

وبوش الحفيد سوف يحرر العالم ولكنه مع الاسف لم يقل من ماذا؟

تجديد أنماط المصداقية والمشروعية
أو
المصير العربى بين المأزق والمخرج

على حرب

١ - مصير النظام العربى

أعتقد أن التحديات والأزمات لم تعد تقتصر على بلد أو آخر. لقد أمست قدر المجتمعات البشرية التى تنخرط اليوم فى عصر متسارع سمته الحركة الدائمة والتغير المستمر فى لغته ومهامه أو فى أدواته وقواه، مما يجعل الكل، أفراداً وجماعات، على أهبة الاستعداد لما يداهم من التقلبات والتحولات أو الانفجارات والكوارث.

غير أن الأزمات فى العالم العربى هى مضاعفة بقدر ما باتت التحديات، الداخلية والخارجية، جسيمة وخطيرة، كما تشهد المشكلات المزمنة والآفات المستعصية أو الإخفاقات المتراكمة والهزائم المتلاحقة.

فى الداخل ثمة تعثر وتراجع أو فشل وإحباط من حيث العلاقة مع مجمل المشاريع والقضايا والبرامج المتعلقة بالتحديث والتنمية أو بالحرية والعدالة أو بإنتاج المعرفة والتقنية.

من حيث العلاقة مع الخارج، طالما شكلت البلدان العربية موضوعًا للضغط والابتزاز من جانب القوى العظمى الطامعة بالغنيمة من الموارد والأسواق والمواقع. وبعد تفجيرات أيلول تزايدت الضغوط والتهديدات على العرب وأصبحوا موضعًا للاتهام بالإرهاب والتخلف ومعاداة الحداثة، بقدر ما صاروا هدفًا لموجات ضارية من التعصب والكره والعداء، ثم أتى سقوط بغداد لكى تسقط ورق التين وينكشف الوضع العربى على الحقيقة المرة بؤساً وتخلفًا أو ضعفًا وهشاشة أو تفككًا وتدهوراً.

فالقضايا المصيرية التى ندافع عنها لا نحسن سوى انتهاكها، والخصوصية

التى نحافظ عليها تتحول إلى عزلة خانقة، والثوابت التى نتمسك بها تعيدنا إلى الوراء أو تقودنا إلى الاستسلام، والمطابقات التى نتقنها مع الذات والأصول نتردى بها إلى القاع والأسفل، والآخر الذى ندعى مجابهته أو نقاومه يزداد قوة وهيمنة فيما نزداد نحن تبعية وهامشية، حتى الاستقلالات التى سعينا إليها تجعلنا نترحم على الاحتلالات. وكأننا مختصون بصنع الهزائم والكوارث أو لا نحسن سوى التراجع والتقهقر.

من هنا لم تعد تفى مفردات التحدى والأزمة بالقراءة والتوصيف. ثمة مفردات أخرى تحفل بها الخطابات والتحليلات مثل الهزيمة والكارثة، أو الهاوية والسقوط، أو التآكل والانقراض، الأمر الذى يضع موضع النقد والمساءلة المشروع الثقافى والحضارى، بل المصير العربى بالذات، بقدر ما يطلق رصاصة الرحمة على النظام الإقليمى العربى الذى تهاوى منذ زمن. ولكن العرب يواجهون التحديات بالأدوات القديمة التى تعيد إنتاج الأزمات على النحو الأسوأ.

وهكذا نحن فى الوضع الأخطر على المصير بقدر ما نشكل الحلقة الأضعف بين الأمم بعد أن تجاوز التراجع كل الحدود. ولا مبالغة فى الوصف. فالذى يتأمل المشهد العربى تصدمه هذه الصور والنماذج الطاغية والبارزة: مجتمعات ميتة سياسياً، شعوب كسولة ثقافياً، اقتصاد قوامه التضخم والهدر أو الفحش والتبذير، مجتمع يتزايد نسله بصور تبتلع ميزانيات التنمية، أنظمة تنتج العجز والبطالة والاستبداد، جامعات مفصولة عن واقع الحياة تخرج أفواجاً من العاطلين عن العمل، تعليم يتراجع باستمرار من حيث كوادره وبرامجه ونتائجه، نساء يعدن إلى الحجاب بعد مائة عام من السفور، ملاحقة الكتاب والفنانين بدعاوى الحسبة وفتاوى الردة، نخب ثقافية وفكرية مذعورة من عصر العولمة والتقنية، إعلاميون ودعاة ومناضلون مفجوعون لسقوط النظام العراقى، باختصار الأمة التى ندعى بأنها خير أمة هى على الهامش وفى المؤخرة.

كل ذلك يجعلنا فى وضع لا نُحسد عليه، بقدر ما يشوه صورتنا فى العالم. وهذا واقع نتحمل نحن مسؤوليته بصورة كبيرة، ذلك أن سمعتنا العالمية تتوقف على وضعيتنا الوجودية فى الداخل، أى على الطريقة التى نصنع بها حياتنا ونقود مصائرنا، كما تتوقف على ما نحققه من الإنجازات ونقدمه من الإضافات المبتكرة للمساهمة فى صناعة الحضارة ومستقبل الكوكب. ونحن لم ننجح حتى الآن فى هذه المهمة المركبة. أولاً، لأننا لا نحسن إدارة شأننا وسوس اختلافاتنا بعقلية مدنية تداولية حضارية بقدر

ما نستبعد الرأى الآخر وننادى بالموت للمختلف؛ ثانيًا لأننا نستعدى العالم ولا نعترف بالآخر إلا إذا كان يشبهنا أو يقف معنا؛ ثالثًا وخاصة، لأننا حتى الآن لم نصنع شيئًا يفيد منه الناس لكى نثبت جدارتنا وننتزع الاعتراف بنا وسط الأمم.

نعم نحن نملك سلاحين نؤثر بهما ونصدرهما للعالم: النفط والدم. ولا شك أن النفط حقق ثراء ينعم به أهل الخليج والكثيرون فى بقية البلدان العربية. ومع ذلك لم نفلح أن نصنع من هذا المورد نموذجًا ناجحًا فى التنمية. أما الدم فإنه يعود علينا بالأضرار والخسائر المادية والمعنوية كما تشهد ساحات العمل والنضال. ومن المفارقات فى هذا الخصوص أن لدى العرب موارد وثروات، مادية ورمزية، غنية وهائلة. ولكن هناك فجوة بين ما يملكونه ويصنعونه. فالأرجح أنهم لا يحسنون تشغيل عقولهم ودرس مشكلاتهم أو الاشتغال على معطياتهم وتصنيع مجتمعاتهم، الأمر الذى يترجم فقرًا وهزالاً أو جهلاً وتخلفًا.

وهكذا لم نفلح فى تصدير علم أو عالِم أو اختراع. نعم نحن صدرنا أحمد زويل طالبًا لكى يعود إلينا عالمًا أميركيًا. وصدرنا زهاء حديد طالبة لكى تتألق فى الغرب كمهندسة معمارية، ولو ظلت فى العالم العربى لعادت إلى «الطرحة» كما يتباهى الدعاة فى مصر. ربما خرقنا السقف فى الرواية والشعر والرسم والعمارة، ولكننا لا نؤثر فى شعرنا ورواياتنا كما نتأثر، فضلاً عن أن الرواية مثلاً توزع بمئات الألوف فى أوروبا واليابان وأميركا، فى حين توزع عندنا بالآلاف لا غير.

من هنا نحن نفتقر إلى المصداقية والمشروعية والفاعلية فى ما ندعيه من الحقوق أو ندعو إليه من المبادئ والقيم. لعلنا نعمل بعكس الإسرائيليين فى هذا الخصوص. فهم يربحون فى الخارج بقدر ما ينجحون فى الداخل بنظامهم الديمقراطى وبتصديرهم للخبرات إن لم يكن للعلوم والأفكار.

٢- مكامن العجز

أين مكمن الخلل فى كل هذا العجز والتردى والتفكك؟ لا مراء أن الإجابات والمعالجات هى متعددة وليست وحيدة الجانب. قد ندخل إلى الأزمة من مدخل السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو الإعلام.. ولكن جذر المشكلة يكمن فى مرجعيات المعنى وأنماط الرؤية أو فى شبكات الفهم وسلم القيم، أى فى عالم الفكر بنظامه ومسبقاته أو بقوالبه وأحكامه أو بإدارته وسياسته. ولا عجب: فالتفكير الذى هو حيلة الإنسان ومنبع

إمكاناته هو سيف ذو حدين: قد نصنع به المعجزة ونخرق الشرط أو نفك الطوق، لكى ننتج المعرفة والثروة والقوة، بقدر ما نمارس بوجودنا بصورة حية وخصبة، خلاقة وبناءة، فعالة وراهنة. ولكن التفكير قد يولد العجز والخواء أو الجهل والعلماء أو التسلط والاستبداد، وذلك بقدر ما نتعامل مع أفكارنا بصورة متحجرة ومغلقة أو أحادية وحتمية أو طوباوية وفردوسية.. وبقدر ما نتعامل مع الأحداث والحقائق على سبيل التبسيط والتهوين أو التهويل والتضليل أو التلفيق والتزييف أو التهويم والتشبيح.

وهكذا فأزماتنا وكوارثنا ليس مصدرها أقدارنا فقط، بل أفكارنا بشكل خاص، كما تتجسد فى ما يسيطر على ساحة الثقافة وفى دوائر الفكر، من العقليات والمرجعيات والنماذج والتصورات والثنائيات والعقائد والطقوس وسواها من الممارسات والآليات والعادات الفكرية التى تتحكم فى الخطابات وتلغم المساعى والمشاريع بقدر ما تولد العوائق والمآزق أو الأفخاخ والمهالك. ولنتوقف عند بعض الأمثلة والشواهد:

١ - عبادة الأصول

لعل النرجسية الدينية وعقيدة الاصطفاء وعبادة الأصول هى من أبرز عوائق المشروع الحضارى، إذ هى تختم على العقل لكى تنتج النموذج المهيمن على المشهد الفكرى بنسخه الثلاثة:

(١) الداعية التراثى الذى يعتقد أن الشرائع القديمة تنطوى على أجوبة وحلول لكل الأسئلة والمشكلات الراهنة، أو الذى يلجأ بنوع من الزيف والسطو على المعارف، إلى التفتيش عن نسب إسلامى لكل إنجاز غربى فى مجال المعرفة والحقوق أو الحريات، كما هى دعوى الذى يقول لنا إن الغربيين تقدموا لأنهم أخذوا عن القرآن المنهج التجريبى فى الدرس والبحث أو الذى يقول بأن الإسلام أتى ليحرر المرأة.

(٢) الأبله الثقافى هو الشخص القاصر الذى يجرى غسل دماغه على يد شيخه أو أميره لكى يصبح طوع أمره ينفذ بصورة آلية ما يُملى عليه، بقدر ما يعتقد أن سعادته تتحقق فى تقليد الماضين والتطابق معهم فى كل ما قالوه أو فعلوه وفى مختلف شئون الحياة وتفاصيلها.

(٣) الأصولى الإرهابى الذى يدعى امتلاك مفاتيح الحقيقة والهداية والسعادة لإنقاذ الأمة الإسلامية والبشرية جمعاء من الكفر والفساد، بمعاداة التغيير والعمل على استئصال الاختلاف والتنوع، لتطبيق تعاليم وأحكام وأنماط فى الفكر والعيش

تحول الإسلام إلى ثقافة للتخويف والترهيب أو إلى شرطة للملاحقة والإدانة، بقدر ما تسفك الدماء وتزرع الرعب بين الناس، كما تترجم الأعمال الجهادية فى غير مكان من العالم العربى.

هذا هو النموذج الذى تنتجه الثقافة الدينية الرائجة بمرشديها ورموزها الذين يملأون الأسماع والشاشات بأحاديثهم ومواعظهم ودروسهم. والمحصلة لذلك هو التطرف والانغلاق والكسل والتحجر والادعاء والتقليد الأعمى كما يتجسم فى العجز عن تطوير العلوم القديمة أو افتتاح فروع علمية جديدة، ولا عجب لأن هدف الدعاة ليس أن نعرف، بل أسلمة المعرفة بحيث نثبت أننا نمتلك مفاتيح الحقيقة والمعرفة بكل شىء أو أن ما عرفه الغربيون قد سبقناهم إلى معرفته. وإذا كان هذا يدل على شىء، فدلالته الأولى أنه لا توجد على وجه الأرض جماعة أكثر من العرب هاجس أهلها الاستقالة من مهمة التفكير الحى والمثمر بالتصرف كعبيد أو مرايا للماضى الذى يستعيدونه بصورة مشوهة أو فقيرة أو عقيمة.

٢ - عبادة الحداثة

الوجه الآخر للداعية التراثى هو المثقف الحداثى، من حيث العجز عن الخلق والابتكار. فالحداثيون، على اختلاف منطلقاتهم، أخفقوا فى تطوير العناوين والمفاهيم التى تداولوها طوال عقود حول التقدم والاستنارة والحرية والعقلانية والحداثة، كما أنهم لم يستطيعوا ابتكار صيغ أو نظريات أو مقولات خارقة تتعدى النطاق العربى لكى تخلق مجالها التداولى على ساحة الفكر العالمى. والعلة فى ذلك أنهم تعاملوا مع الأفكار الحديثة بعقلية التبشير والترويج والتقليد، بقدر ما مارسوا طقوس العبادة والتأليه للشعارات والأسماء والنصوص. فى حين أن الفكرة الحية والخلاقة تغتنى وتتطور من حيث دلالاتها ومفاعيلها فى أتون التجربة والمعاناة، لكى تسهم فى تغيير أصحابها وفى تحويل الواقع فى آن. وهكذا فإن أكثر الحداثيين أحالوا علاقتهم بمنجزات الحداثة إلى شعارات خاوية أو إلى مقولات هشة ومشاريع فاشلة، تمامًا كما أن الدعاة أحالوا علاقتهم بالتراث الغنى الرحب إلى معارف ميتة أو إلى دعوات مستحيلة وقيم مدمرة. وتلك هى ثمرة التقديس للأفكار، أكانت حديثة أم قديمة: أن تتحول إلى أوثان لكى تطمس الحقائق وتستبد بأصحابها بقدر ما تشل طاقة العقل على الفهم والتشخيص أو على التقدير والتدبير. فأصل الاستبداد أن تستبد بالمرء هوية أو عقيدة أو مقولة، أو أن

يستعمره اسم أو أصل أو نموذج، ولو تعلق الأمر بالحرية والتقدم والعقل.

لا مراء أن فى العالم العربى مفكرين وأدباء وكتاباً وفنانين مبدعين أو خلاقين فى ميادين المعرفة ومجالات الثقافة. ولكنهم ليسوا الفئة الغالبة بل هم قليلو الفاعلية والجدوى. فالسيطرة هى للوعاظ والمرشدين أو للدعاة والمناضلين أو لحراس الهوية وشرطة العقائد، وسواهم من الذين يمارسون التعمية الأيديولوجية والشعوذة الثقافية أو التشبيح القومى والتهويل الدينى.

٣- هواجس الهوية

من العوامل العميقة للتفكير الحى هواجس الهوية وعقلية المناضلة وتجنيس العلوم والعقول والمعارف بحسب التقسيمات العرقية أو الدينية أو الإقليمية بين الأنا والآخر، أى بين إسلامى وغربى أو عربى وأوروبى أو شرقى وغربى، فضلاً عن الثنائيات المستهلكة حول التراث والحداثة أو الخصوصية والعالمية. مثل هذه الثنائيات التى تغلب الاعتبارات الأيديولوجية على المشاغل العلمية تجعل العامل فى ميادين المعرفة يتحول إلى داعية يدافع عن هويته الثقافية أو إلى مناضل ضد الغزو الثقافى أو الاستيراد الفكرى. فى حين أن الثقافة الحية والمزدهرة هى قدرتها على الانتشار والتداول خارج موطنها الأصلى. ونحن ننسى أن العرب قد فتحوا المكان وفرضوا لغتهم وعقيدتهم على أمم وشعوب كثيرة ما زالت تسمى أبناءها وتمارس شعائرها بالعربية.

ومن المفارقات الفاضحة فى هذا الخصوص أن نقف موقف السلب والنفى من ثقافة الغرب وفلسفاته، على ما يفعل فلاسفتنا ونقادنا من حراس الهوية والخصوصية. فالبعض منهم ينظر، عند ترجمته ديكارت، لمحو أثره، فى حين أن الترجمة الخصبة عن الأجنبية تنتج تلاقحاً وتفاعلاً لتترك أثرها التحويلى الفعال فى المجال الثقافى العربى، وبالعكس. أما البعض الآخر فإنه يتعامل مع فلاسفة الغرب كأعداء ينبغى التحرر منهم، فيما هم مخزون فكرى ينتظر من يشتغل عليه ويفيد منه لتوليد أفكار جديدة، على سبيل الإغناء والتوسيع. والأطرف أو الأكثر غفلة هو الذى يتباهى بأن بعض علماء الغرب قد تأثروا بالغ التأثر بنقادنا القدامى، كالجرجانى، فيما هو يأخذ على زملائه من النقاد العرب تأثرهم بالثقافة الغربية الحديثة. ولا ننسى حماة الإسلام والعروبة الذين يطلون عبر الشاشات، بتهويماتهم النضالية، لكى يهاجموا الغزو الثقافى والإعلامى، بألقابهم الأجنبية وأزيائهم الغربية ومعارفهم المستمدة من الجامعات الأوروبية أو الأمريكية.

والمحصلة لذلك هو التعامل مع الخصوصية الثقافية بصور هشة تزداد معها هامشية وفقراً بقدر ما تلغم مشاريع الإبداع الفكرى والإنتاج المعرفى. وإلا كيف نفسر أن جامعاتنا وساحاتنا ومؤتمراتنا تضج أو تمتلئ بعشرات المفكرين، والكبار من بينهم، من غير أن نتمكن من الخروج على العالم بفكرة واحدة خلاقة وخارقة أو مضيئة وكاشفة. إنها ضخامة الألقاب وهشاشة الأفكار.

٤ - إرادة التأله

ثمة صور طاغية على الحياة العربية تفضح السلوك السياسى والثقافى هى صورة الزعيم الأوحد والقائد الملهم والبطل المنقذ الذى تمارس تجاهه طقوس التبجيل التعظيم، بقدر ما تملأ صوره وخطبه وتماثيله الساحات والشاشات. إنها أطياف أو أشباح الحاكم بأمره الذى يدين له شعبه وتنتسب إليه أمته أو يختزل وطنه ودولته فى شخصه المتأله. ولذا فهو يعتبر نفسه مالك الملك الذى يتصرف فى ملكه كما يشاء، فيستبيح الحُرمات ويصادر العقول والإرادات والممتلكات، لا هم له سوى البقاء فى السلطة أو جمع الثروة ولو كان الثمن حرق البلاد وهلاك العباد.

وأطياف الحاكم بأمره ليست من صنع الجماهير والعامة، بقدر ما هى من صنع المثقفين بالذات. تشهد علينا التسميات والألقاب التى نستخدمها فى وصف مكانتنا وأعمالنا وأدوارنا. فنحن نتحدث عن الواحد من رموزنا بوصفه يختزل عصراً بكامله أو يتصدر مجالاً على اتساعه، فنقول قرن فلان أو مفتتح الحداثة أو رائد الرواية أو سيدة الشاشة أو المطربة الأولى أو عمالقة الفن أو الإمام الأكبر أو آية الله العظمى، بل نحن نرى أنفسنا بوصفنا ضمير الأمة أو عقول البشرية أو صفوة المجتمع، وكأن بقية الناس هم من السفلة لا عقل لهم ولا ضمير.

وتلك هى الخديعة. فالنخبة المثقفة ليست نقيض النخبة السياسية، وإنما هى ضدها المتواطئ معها ضد الناس، أى وجهها الآخر، من حيث منازعها النرجسية ومنطقها الامبريالى أو الفاشى، كما يتجلى ذلك فى ممارسة الوصاية على الأمة أو فى احتكار القيم واحتقار الناس، وكما يتجسد خاصة فى استراتيجيات الإلغاء للآخر وفى إرادة التأله التى تجعل الواحد يتصرف بين نظرائه بوصفه الأحق والأولى والأفضل بقدر ما يعتقد بأنه فريد عصره وأنه لا نظير له على ساحته.

وتلك هى أيضًا الفضيحة. نحن أعداء الحقيقة والحرية والعدالة والوحدة. وإلا

كيف نفهم أن هذه القيم تترجم إلى أضدادها بعد عقود من النضالات؟ وكيف نفسر أن العلاقات التى تسود القطاع الثقافى هى الأسوأ كما تشهد المعارك الكلامية والحروب الرمزية بين المثقفين؟

نحن ننادى بالوحدة مثلاً، ولكننا لا نحسن سوى أن نتصارع ونتنافى حول المحاصصة الشعرية العائدة لهذا البلد العربى أو ذاك. كذلك نحن لا نتوقف عن مهاجمة الامبريالية دفاعًا عن الحرية والعدالة وحقوق الإنسان، لكى نمارس امبرياليتنا بالسعى إلى نشر أسمائنا وصورنا ونصوصنا أحيانًا بصورة مشروعة وفى أكثر الأحيان بصورة جشعة أو وحشية. ولنتأمل الطقوس التى نمارسها تجاه من نحتفى بهم ممن نسميهم المؤسسين والفاتحين أو الرواد ومعلمى الأجيال: نؤدى لهم كل فروض التبجيل والتعظيم، كما نريد لهم الألقاب الفخمة والجوائز الكبيرة وإقامة التماثيل وإنشاء المتاحف والمكتبات بأسمائهم. إنها إنسانيتنا التى نمارسها على سبيل التفاضل والاصطفاء والاستبعاد، تجاه بقية الناس الذين نتعامل معهم كجماهير لا وعى لها أو بوصفهم عالمنا الأدنى والأسفل، فيما هم عمال منتجون ومبدعون يسهمون فى صناعة الحياة باستخدام فكرهم فى مجالات عملهم بصورة مثمرة، ربما أكثر مما نفعل نحن الذين نحتكر الألقاب الفكرية.

لنعترف نحن أهل المجتمع الثقافى بأننا لسنا النموذج من حيث ممارستنا لهوياتنا أو من حيث علاقاتنا بعضنا مع بعض. قد يكون النموذج هو مجتمع كرة القدم الذى يشغل أهله كفريق متضامن ويمارسون هوية مفتوحة وهجينة. أما نحن فإننا نمارس هويتنا بصورة أحادية من فرط التأله وعبادة الذات التى تدمر صيغ التعايش والتبادل تماماً كما تعرقل هواجس الهوية إرادة المعرفة.

٥ - الأحادية الضدية

الأحادية فى التفكير والعمل هى مقتل المساعى والمشاريع، أيًا كان الاسم والمرجع والنموذج، أى سواء كان الشعار الله أو الإنسان، العقل أو الدين، التراث أو الحداثة، اليمين أو اليسار، ثورة الفقراء أو حرية النساء.

فمن يمارس الأحادية أوالوحدانية يفكر بصورة مانوية، مغلقة وضدية، بالعمل على استبعاد الآخر أو إعلان الحرب عليه، شعاره فى ذلك: أنا أو لا أحد أو من ليس على شاكلتى فهو ضدى، فى حين أن التفكير المنتج يحتاج دومًا إلى الوسائط

والتوسطات. ومن يفكر بصورة أحادية يفتش دومًا عن الحلول القصوى والنهائية أو الحتمية، كمن يقول لك الإسلام هو الحل أو الديموقراطية هي العلاج، في حين أن الحلول والمعالجات هي معادلات أو صيغ تقريبية أو تركيبية تكن دومًا مدار الاختبار بقدر ما تكون قيد التجديد والتطوير، على سبيل الترميم والتطعيم أو إعادة البناء والتركيب. وأخيراً فالذي يفكر بصورة أحادية يتعامل مع الواقع بصورة وحيدة الجانب على سبيل التبسيط والاختزال أو السلب والحجب. في حين أن الذي يفكر بصورة خلاقة وغنية، إنما يرى الواقع بعين مركبة بوصفه جملة من الإمكانات، أي معطى يحتاج إلى من يشتغل عليه على سبيل السبر والاستغلال أو الصرف والتحويل.

مثالات ذلك أن العقلاني الذي ينفي اللامعقول لا يحسن سوى تلغيم عقله، لأن العقل هو العمل على الفوضى واللامعقول لتحويله إلى صيغة عقلانية. مثال آخر طازج: إن الكثيرين ينظرون الآن إلى الحدث العراقي نظرة نضالية أيديولوجية، إما بوصفه تحريراً أو بوصفه احتلالاً. غير أن أمريكا ليست حركة تحرير. ولكنها ليست أيضاً قوة يستحيل خرقها، خاصة في هذا العصر حيث تتآكل الحدود بين الدول والمجتمعات، وتتعولم العلاقات والهويات، بصورة تجعل من المتعذر على أية قوى أن تضمن أمنها أو غذائها بمعزل عن سواها. فالأحرى والأجدى التعامل مع كل تغير بوصفة فرصة، وذلك بإخضاع الحدث الذي أنتجه للدرس والتحليل أو للتأويل والتوظيف، لتحويله إلى واقعة معرفية أو سياسية أو اقتصادية أو استراتيجية تفعل فعلها وتنتج أثرها الفعال في تغيير صورة الواقع.

٦ - عقلية القصور

القاهر هو من لا يحمل المسئولية عن نفسه وعمله، بل يلقيها على الغير. هذا دأبنا على الدوام: نحن لا نتراجع ولا نعتذر. لا يعترف أحدنا بفشله لكي يستقيل من مهمته. بل نحن نعاند ونكابر بقدر ما نهرب من محاسبة الذات ووضع الأقوال والأفعال على مشرحة النقد والفحص أو الجرح، لاجتراح إمكانات جديدة للمعرفة والعمل. لذا ترانا نحمل على الآخر ونحمله تبعة مصائبنا وكوارثنا، ونتقن اختراع الأعداء في الداخل وفي الخارج للتغطية على عجزنا وضعفنا أو لتبرير فشلنا وسقوطنا. وهكذا فنحن نبرر الآن كل المفاسد والمظالم والفظائع التي ارتكبها النظام العراقي بحجة مقاومة أمريكا وإسرائيل، فتكون النتيجة أن نخسر المزيد من الحقوق بقدر ما نمارس

الجهل والادعاء.

والقصور بوصفه تهرباً من المراجعة والنقد وجهه الآخر الخوف من المتغيرات وإتقان لغة الندب والشكوى فى مواجهة التحولات، بالتقوقع أو التراجع الدائم إلى الوراء. والمثالات دوماً فاضحة: إن العالم يتغير ويعاد تشكيله من انهيار جدار برلين إلى تفجيرات مانهاتن، ومن الحرب فى كوسوفو إلى سقوط كابول وبغداد. ومع ذلك فنحن نواجه مثل هذه المتغيرات بالأدوات القديمة، بل باللجوء إلى ما هو متقادم أو مفلس من المفاهيم والأساليب والتقاليد.

لنتأمل موقفنا من بعض الأحداث والتحولات التى تصنع المشهد العالمى. بعضنا يخشى على الحداثة مما بعد الحداثة، مع أننا لم ننجح فى المشاركة فى صناعة الحداثة، بل بقينا على الهامش وفى موقع المتلقى والمستهلك. كذلك نحن خائفون من العولمة بتقنياتها وشبكاتها وأسواقها، ولذا ترانا نتمسك بالعالمية الآفلة، مع أننا لم نفلح، قبل عصر العولمة، فى ممارسة خصوصيتنا بصورة عالمية، خلاقة وخارقة، أى لم نمارس حضورنا على المسرح الدولى بوصفنا لاعبين فاعلين عبر إبداعاتنا أو اختراعاتنا. وأخيراً نحن ننتقد أصولية بوش وأحاديته القطبية، فيما نحن نعانى من فائض أصولى ونمارس الأحادية بأعلى درجاتها وأضيق دوائرها. وهكذا لا مصداقية لنا فى ما نتمسك وندافع عنه، لأننا نفكر ونعمل بصورة مقلوبة أو عقيمة أو قاتلة، بقدر ما نغلب عقلية الحراسة ونتقن لغة الشكوى على لغة الفهم ومنطق المعرفة. ولا عجب أن نهمش أو نحصد ما نشكو منه وأن ننصب الأفخاخ للغير لكى نقع فيها.

٧- بربريتنا الإنسانية

أختم هذه الفقرة بفضيحة الفضائح كما تتجسد فى موقفنا من المقابر الجماعية فى العراق. فالملاحظ أن أكثرية العرب، سياسيين وبرلمانيين ومثقفين، تميل إلى طمس الحقيقة وتناسى المشكلة، بذريعة أن الأهم هو مقاومة الاحتلال، بل إن الكثيرين يتحدثون عن الهول الذى تمثل فى سرقة أو تدمير الآثار والمتاحف أو المعابد، دون أن تستلفت نظرهم أهوال المقابر.

معنى ذلك أننا نولى أهمية للحجر والأثر أكثر من الإنسان والبشر، على طريقة أولئك الذين يريدون الوصول إلى أرض الميعاد والوقوف على حائط المبكى باقتلاع أهل البلاد وإبادتهم؛ أو كما يفكر ذلك الفيلسوف الفرنسى (جان- فرنسوا ماتيه) الذى

امـتـدح أحـد خلفـاء الإسكندر على سلوكـه الحـضــارى. هـذا السلوك تجلى، برأى الفيلسـوف، فى امـتناع القـائد العسكرى عن حـرق مـدينة رودس، وكـان على وشك أن يفعل ذلك، ليس رأفة بـأهلها، بل لكى ينقذ لوحات فنية تذكر أنها موجودة فى المدينة. وما يعتبره ماتيه سلوكًا حضاريًا هو برأيي عين البربرية. إذ لولا وجود اللوحات لكان فتك بأهل رودس. وتلك هى إنسانيتنا التى ندافع عنها: إنها ليست سوى ستار يحجب همجيتنا. نحن الآن، نرفع الصوت عاليًا، تضامنًا مع النساء العراقيات لمواجهة قـهر الاحتلال، فيما كنا نسكت على ما كانت تتعرض له النسـاء من الاعتداء والسجن بل الاغتصاب فى قصور النظام السابق وأقبيته. هذا دأبنا: نصمت دهرًا وننطق كفرًا، نستنكر أشياء ونسكت على ما هو أفظع.

وهكذا فنحن نمارس وطنيتنا أو عقيدتنا بل إنسانيتنا بعقلية صدام وشارون وغوبلز والحجاج ونيرون وسواهم من الطغاة، لأن صور هؤلاء وأطيافهم تستوطن العقل وتعشش فى الذاكرة بقدر ما تتحكم فى التصرف والمسلك. إنهم وجوهنا الأخرى بقدر ما هم صنيعتنا. لنعترف بذلك: صدام هو صنيعة العراق بقدر ما أن شيراك هو صنيعة فرنسا أو أن بوش هو صنيعة أمريكا. وإلا كيف نفهم ما نتجه من القهر والظلم أو الفساد والانحلال أو الإرهاب والبربرية. لنعترف: نحن مصابون بالعمى الأيديولوجى القومى أو الدينى، ومع ذلك ندّعى بأننا دعاة حرية وتنوير.

ولذا فإن أحوج ما نحتاج إليه الآن هو ممارسة النقد بما هو جرح وفحص أو تشريح وتفكيك أو تعرية وفضح، لنماذجنا الإنسانية والخلقية، من أجل إعادة التأهيل والتربية والبناء، من حيث علاقاتنا بالحقيقة والعدالة والحرية. فليست الأنظمة السياسية وحدها المسئولة عن المظالم والهزائم والكوارث. العلة تكمن فى نظام الفكر بقناعاته الألفية وخرافاته العقائدية، بأختامه الأصولية وتهويماته الأيديولوجية، بتصنيفاته الإرهابية وثنائياته المانوية، بقوالبه المتحجرة وشعوذاته الثقافية؛ وكلها ممارسات تشل العقل لكى تحول دون إطلاق قوانا الحية النابضة لا لاستثمار مواردنا الغنية والهائلة أو لخلق موارد جديدة.

تلك هى حصيلة هواجس الهوية وخرافة المماهاة أو جرثومة التضاد ومنطق الصدام أو عقيدة الاصطفاء وعقدة الضحية أو لغة الطوبى وذهنية المحافظة، فضلاً عن عقلية النخبة وعبادة الشخصية وتهويمات البطولة والسيادة. ولا عجب أن نترجم علاقتنا بفكرنا فى البقاء على الهامش والعجز عن الخلق والابتكار للمشاركة فى صناعة العالم،

وترك الفرصة للغير لكى يقرر عنا مصائرنا.

والخروج من المأزق يحتاج إلى تغيير المهمة الوجودية والعدة المعرفية، وبصورة تطال علاقاتنا بمختلف مفردات حياتنا. والمهمة الآن هى نقدية بقدر ما هى نضالية. بل هى نقدية بالدرجة الأولى، بعد أن أتخمنا نضالات فاشلة ودفاعات أو مقاومات تضرّ بنا أكثر بكثير مما تضر بمن نعتبرهم خصومنا وأعداءنا. فلنسأل أنفسنا عما تفعله بنا أفكارنا: لماذا نفكر لكى نحصد الهزائم أو ننصب الأفخاخ والكمائن؟ وحسناً تفعل المملكة العربية السعودية بفتح ورشة للمساءلة النقدية والمناقشة العقلانية يشارك فيها فاعلون اجتماعيون من مختلف المذاهب والاتجاهات، سواء حول المشكلات المزمنة والمُرْجَأة فى الداخل أو حول القضايا المصيرية والتحديات الراهنة التى تثيرها التحولات والانفجارات على الساحة العربية والدولية. فهذه نقطة إيجابية وبناءة، كما هو شأن هذه الندوة ومثيلاتها من الندوات.

والنقد لا يعنى جلد الذات، بقدر ما يعنى اجتراح الإمكانات وبناء القدرات باختراع الفرص وفتح الأبواب والمجالات. فلم تعد تجدى العملة الفكرية والرمزية التى نستخدمها فى صناعة الحياة والإقامة فى العالم. نحن لا ننفك عن نقد الولايات المتحدة بعقلية نضالية أحادية. فيما نحن أحوج ما نكون إلى التعلم منها، ذلك أن ما يتميز به المجتمع الأمريكى والمجتمعات الغربية أو القوية والمزدهرة، هو التعددية الفكرية والثقافية، أى ليس سيطرة هذه المدرسة الفكرية أو تلك الاستراتيجية العسكرية، بل القدرة الدائمة على إنتاج المدارس والمذاهب أو تغيير النظريات والاستراتيجيات. هذا ما نفتقر إليه: كسر المنطق الأيديولوجى للتعامل مع هوياتنا ووقائع حياتنا بمنطق الخلق والتحول، إنتاجاً وإبداعاً أو تخيلاً وابتكاراً.

وليطمئن الذين يخافون من النقد أو يخشون تغيير وجهة التفكير وعدته أو طريقته وسياسته لمواجهة الأخطار والتحديات. فالأزمة هى اليوم كونية بعد أن باتت المصائر والمصالح متشابكة. ولذا فالمعالجة ينبغى أن تكون وجودية بمعنى أنها تتجاوز صراع الحضارات أو صدام الإسلام والغرب. المسألة الآن هى مشكلة الإنسان الذى يواجه مأزقه كما يتمثل فى عجزه عن تدبر المشكلات الناتجة عن التطور العلمى والتقنى الهائل كما تمثل فى مجالات الذرة والجينة والمعلومة والجمرة الخبيثة، أو كما يتمثل فى فشله فى مجابهة الأزمات والانفجارات الأمنية والاجتماعية.

لا أعتقد أن مجابهة تحولات العولمة وانفجارات التقنية أو مقاومة أحادية الولايات

المتحدة أو مجابهة المحافظين الجدد ستكون مجدية، بما هو سائد أو ثابت من العقليات والأفكار أو الأدوات والمؤسسات، سواء تعلق الأمر بالليبرالية أو الحداثة أو العمل الدولى. لم يعد بالإمكان الدفاع عن الحقوق والحريات بديموقراطية تشومسكى أو يسارية بيار بورديو أو إناسية جان بودريار أو بعقلية المثقف العربى بتهويماته العقائدية واستراتيجياته القومية الفاشلة فى المقاطعة والممانعة. ولم يعد بالإمكان إدارة الشأن العالمى بصراعاته ومشكلاته بما هو سائد من الأطر والقواعد والأساليب المسيطرة على هيئة الأمم المتحدة أو على الجامعة العربية على ما هما عليه من الضعف والعجز أو الفشل والإخفاق. كذلك لا جدوى من التعامل مع المحافظين بعقلية المحقق بوصفهم عصابة من المجرمين، إذ بذلك نقفز فوق الحقائق ونكون أكثر منهم محافظة. فهم يمثلون تغيراً وسط المشهد الفكرى، الأمريكى والعالمى، من حيث تعاملهم مع الأحداث والأفكار، الأمر الذى يحمل على إعادة النظر فى المفاهيم الراسخة والمناهج المتبعة والاستراتيجيات المرسومة والمؤسسات القائمة. فلا شىء يبقى على ما هو عليه على وقع التحولات والانفجارات والانهيارات، لا الديموقراطية ولا حقوق الإنسان ولا قواعد العمل الكوكبى والشراكة العالمية.

الأمر يحتاج فكرياً إلى تغيير العدة والطريقة أو الوجهة والغاية، بحيث ننصرف إلى تفكيك المشهد العالمى كما تشكل فى العقل والمخيال أو فى نماذج الثقافة وقوالب المعرفة أو فى أطر النظر وأدوات العمل، لإعادة تركيب الصورة من جديد ببناء هندسة فكرية جديدة، تتغير معها المهمة الوجودية والعدة الفكرية بقدر ما تتغير أنماط المصداقية وأشكال المشروعية وأدوات الفاعلية.

- عقل تداولى

ما نحتاج إليه هو التدرب على عقل جديد أسميه العقل التداولى، من حيث إمكاناته وآلياته ومفاعيله فى التوسط والتعدد أو فى التواصل والتبادل أو فى التركيب والتجاوز، فضلاً عن الخلق والتحول.

١ - لغة التوسط

التداول هو فى وجهة الأول إتقان لغة التوسط والحوار والتواصل. فالعلاقات بين البشر تبنى وتثمر بخلق البيئات والأوساط أو الوسائط والوسائل التى تتيح التواصل

والتعارف والتبادل. فمن غير وسط أو توسط من لغة ومحادثة أو حجة ومحاورة أو قاعدة ومؤسسة يسيطر العماء والخواء أو يعم الإقصاء والاستبداد.

٢ - العقل التواصلي

التواصل هو سمة الاجتماع البشرى بما هو تبادل الخبرات والمعلومات أو تداول للسلع والعملات أو انتقال للأشخاص والعملاء.. ويشكل التواصل ميزة العصر بفضل ثورة المعلومات والتقنيات. والتواصل بين الناس يمكن أن يتم بصورة عامودية بين الأجيال والأطوار؛ كما يتم بصورة أفقية فى المكان بين الطوائف والفئات داخل المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات والثقافات على مستوى الكوكب.

٣ - المنهجية التعددية

الوجه الآخر للعقل التواصلى هو المنهج التعددى. والتعددية لا تدرك بمعناها البسيط والأحادى، وإنما هى مركب مفهومى له مستوياته المتعددة. الأول هو النظر إلى الواقع من حيث تعدد أبنيته وأصعدته ومساراته؛ الثانى النظر إلي المجتمع من حيث تعدد عناصره وقواه ومشروعياته؛ الثالث قبول الآخر بوصفه مختلفاً ومساوياً فى آن؛ الرابع والأهم هو اقتناع المرء بأن هويته هى تعددية، بمعنى أنها سوية وجودية مبنية من تعارض الميول والأهواء أو التباس المعانى وتوتر الأضداد، بقدر ما هى مسرح لتعدد الأطياف والصور والشخوص والأصوات. ولذا فالتفكير على نحو تداولى ومن منظور تعددى، يعنى أن مقاربة الظواهر وتفسير الوقائع ومعالجة المشكلات تحتاج إلى أكثر من منهج أو منطق أو نموذج.

٤ - الهوية الهجينة

مؤدى التوسط والتواصل والتعدد أن تمارس الهوية بصورة مفتوحة ومتحركة بكسر عقلية المحافظة والقوقعة. فالممكن والمثمر هو أن يقيم الواحد علاقات متغيرة ومتجددة مع الثوابت من الأسماء والنصوص والتراثات. ذلك أن المماهاة التامة مع الأصول المستحيلة، كما أن المساواة التامة مع النفس خاوية. كلاهما يولد الانغلاق والتعصب أو الجمود والتحجر. وقد يورث المحن والكوارث، بقدر ما يُحيل علاقة المرء بذاته إلى سجن ومتراس أو إلى داء وعصاب.

فالأحرى أن تفهم الهوية بعيداً عن منطق الصفاء والتجانس أو التطرف والتمركز، لكى تعقل كصيغة مركبة أو كوحدة تركيبية منسوجة من تعدد الوجوه والأطوار والأنماط، بقدر ما تمارس كتسوية هى حصيلة التشابك والتفاعل بين مختلف العناصر والميول والروافد. ولعل هذا ما يحصل اليوم بشكل خاص، مع ازدياد إمكانات التواصل بين البشر بصورة لا سابق لها: تشكل هويات هجينة ومطعمة هى متعددة اللغة والجنسية والإقامة، وربما متعددة الوظيفة والمهمة. مما يعنى أن الهوية هى تركيبية يعاد صوغها وتخيلها باستمرار. حتى هوية ابن لادن واتباعه إنما هى حصيلة أطياف الذاكرة وأشباحها، بقدر ما هى ثرة هوامات الحداثة وأزماتها.

وأيًا يكن، فالأغنى والأقوى أن تعامل الهويات الدينية والقومية أو الفردية والجمعية، كخليط من العقائد والصور، أو كوكتيل من الأساليب والتقاليد، أو كتوليفة من الروابط والنسب، أو كتسوية دائمة مع الذات والغير أو مع الواقع والعالم. من غير ذلك ندخل فى نفق التنابذ والتنازع والاقتتال.

٥- سياسة الاعتراف

من ثمرات التواصل والتوسط والتعدد التحرر من استراتيجية الرفض والإقصاء للمختلف للتمرس بسياسة الاعتراف المتبادل. ولعل هذا ما يفتقر إليه العرب الآن من حيث علاقاتهم وروابطهم بعد فشل أو استهلاك الشعارات المتعلقة بالعمل العربى والتحول الديموقراطى والمجتمع المدنى. والذى يتمرس بسياسة الاعتراف يهتم دومًا بخلق اللغات والصيغ أو القواعد والقيم التى تضاعف إمكانات التواصل والتبادل بقدر ما توسع من مساحة الحرية وهامش الاختيار، والتى تجعل ممارسة السلطات أقل كلفة ووطأة، بقدر ما تغلب العلاقات الأفقية والتبادلية على الأوامر العامودية والبيروقراطية.

ولذا فالمجتمع التداولى ليس مجتمع نخب وإنما هو مجتمه حقول وقطاعات للعمل والإنتاج، تتغلب فيه معايير الاختصاص على عقلية الخاصة والنخبة أو الطليعة، بقدر ما يتمرس أهله بلغة الشراكة والتداول، للمعارف والخبرات، سواء فى حل المشكلات أو فى تنمية الحياة، أكان ذلك على مستوى قطاع من القطاعات أو على مستوى المجتمع بأسره.

وإذا كانت ثورة التقنيات تطلق إمكانات التبادل بين البشر على نحو لا سابق له، وتحول الفرد من رقم في قطيع إلى فاعل بشرى بقدر ما تجعل العمل يعتمد على

تشغيل القدرات الذهنية واستخدام أنظمة المعلومات، فإن هذه الثورة التى نخشى منها هى التى تفتح الإمكانات والفرص لتحرير الناس، وليس المثقفين من دعاة الحرية، بل هى سوف تسهم فى تحرير هؤلاء من هواماتهم النخبوية الاستبدادية ووصايتهم الفاشلة على القيم، لكى يتصرفوا كعاملين فى حقول عملهم كبقية الناس.

٦ - الاعتماد المتبادل

سياسة الاعتراف تعنى أن لا ننظر إلى الآخر فى الخارج بعين الخشية وعقلية المؤامرة. فليس الآخر هو الجحيم. قد يكون من نتمنى أن نصبح مثله أو من نحتاج إليه ونفيد منه إذا أحسنا التعامل معه؛ وفى المقابل ليس الشبيه فى الداخل هو دومًا الفردوس. قد يصبح عائقًا يعرقل مشاريع الإصلاح والتنمية، أو لغمًا يدمر الوحدة إذا أسأنا التعامل معه. ولذا ليس المطلوب تعظيم الذات للتهجم على الغرب، وبالطبع ليس المطلوب جلد الذات للذوبان فى الآخر. كلاهما موقفان يشهدان على القصور العقلى والهزال الوجودى. فالأحرى والأجدى أن نفكر ونعمل بالإفادة من مآثر الماضين ومنجزات المحدثين والمعاصرين على سبيل التواصل الحى والتفاعل الخلّاق والإضافة المبتكرة. ومن يفكر على هذا النحو يعتبر العالم مداه الحيوى، ويعمل على إتقان لغة الشراكة والمداولة مع الغير. فالآخر الذى نخشى منه بات شطرنا الآخر الذى لا انفكاك، عنه فى عصر الاعتماد المتبادل والتأثير المتبادل. ولذا باتت المسئولية متبادلة فى صناعة الحياة وإدارة المصائر.

إذا كان منطق التداول يغير علاقتنا بالذات والآخر، فإنه يغير خاصة علاقاتنا بالفكر والحقيقة أو بالواقع والعالم.

٧- منطق الخلق والتحول

لغة التداول لا تعنى التعامل مع الأفكار والعناوين، على نحو ما ورائى أو مثالى بوصفها جواهر ثابتة أو أيقونات مقدسة أو حقائق مطلقة ومتعالية على الأحداث والتجارب. من يفعل ذلك يحول المقولات والشعارات إلى قوالب فكرية متحجرة أو إلى متاريس عقائدية أو إلى أفخاخ ذاتية لحجب الحقائق أو لشن الحرب على الآخر أو لتفجير المشاريع الحضارية والتنموية، كما تشهد التجارب فى العالم العربى بشكل خاص، حيث تحولت الشعارات إلى أضدادها على أرض الممارسات. فالأحرى أن

تعامل الأفكار بمنطق الخلق والتحويل، بوصفها طاقتنا الحية وقدرتنا على التغيير والتجديد، بحيث نتغير معها ونسهم فى تغيير الآخر، ونعمل على إغنائها وتطويرها بقدر ما ننجح فى تغيير بنية الواقع أو صورة العالم. ولذا فالذى يفكر على نحو تداولى لا يتعاطى مع العقلانية أو الديموقراطية أو الحداثة، كثوابت يبشر بها ويغار عليها، وإنما يعمل على إعادة صوغها وتطويرها فى أتون المعاناة والتجارب، بتحويل علاقته بالظاهرات والمشكلات والآفات والأزمات إلى أطر نظرية أو صيغ عقلانية أو قواعد عملية أو قيم تداولية لها مصداقيتها وفاعليتها فى الفهم والتشخيص أو فى العمل والتنظيم أو فى التقدير والتدبير.

٨- فكر تركيبى

من مقتضيات التداول التعامل مع الواقع لا بعين ضيقة أو بصورة تبسيطية وحيدة الجانب، بل على نحو تركيبى وبصورة مرنة ومفتوحة. فالواقع ليس معطى نهائيًا أو نظامًا أحاديًا خطيًا أو حتمية صارمة ومقفلة. الأحرى النظر إليه كمعطى متحرك وملتبس بقدر ما هو مسرح للعب والمجازفة أو مجال للخرق والعبور؛ والأجدى أن يُعامل كحقل للإمكان مفتوح على تعدد المعانى والاحتمالات بقدر ما هو مركب أو منسوج من تعدد الوجوه والمستويات أو الخطوط والمسارات أو المواقع والعتبات. ولذا فالذى يفكر بصورة حية وخارقة لا يلجأ إلى نفى الوقائع، إذ بذلك يستقيل من مهمته الفكرية وتنتقم منه الحقائق، وإنما يشتغل على وقائع حياته ومعطيات وجوده بالدرس والتحليل، بالفهم والتخيل، بالتعقل والتدبر، لاجتراح إمكانات جديدة للحياة، سواء بالانفتاح على الجوانب المعتمة والمهمشة أو باقتحام مناطق غير مسبوقة وتشكيل عوالم جديدة، يُعاد معها تشكيل الواقع، بابتكار وقائع معرفية أو تقنية أو فنية أو سياسية أو استراتيجية. فإن كان الواحد على الهامش، فليس ذلك كارثة، بل يعنى أنه لا يحسن تشغيل عقله أو استثمار موارده، وأن عليه أن يغير طريقته فى التفكير أو سياسته فى إدارة الأهواء والهويات أو منهجه فى التعامل مع الأحداث. هذا شأن المجتمعات القوية والفاعلة بأعمالها ومنجزاتها: لا تنفك عن ممارسة حيويتها الفكرية واستثمار طاقتها العقلية بابتكار الجديد والأصيل أو المفيد والملائم أو الخارق والمؤثر.

٩- الأفق الكوكبى

من يندرج فى زمنه يفكر بصورة خلاقة وبناءة بقدر ما يعمل بصورة راهنة

وكوكبية. ومن هذا شأنه لا يخشى المتغيرات، فكيف إذا كان الواقع الماثل هو عليه من العجز والإخفاق أوالتردى والتراجع، كما هى الحال فى العالم العربى بنوع خاص. فالأحرى التعامل مع التحولات بوصفها فرصة سانحة لكى تتغير عما نحن عليه، ونسهم فى تغيير المشهد العالمى بما ننتجه من المعارف والحقائق أو السلع والأدوات أو القيم والثروات. نحن جزء من العالم، فعلينا أن نطرح أسئلته ونشارك فى صنعه، بوصفه مدانا الحيوى وأفقنا الكوكبى، خاصة بعد أن أصبح من المتعذر الفصل بين الخصوصى والعالمى أو بين المحلى والكونى. وهكذا فالذى يفكر بصورة مثمرة يهتم دومًا بفتح الفرص والأبواب والمجالات، أما الذى ينعزل ويحافظ إنما يخسر ما يريد المحافظة عليه.

١٠ - المنظور المستقبلى

الوجه الآخر للتفكير الكوكبى هو المنظور المستقبلى. والمستقبليات باتت منذ زمن مجالاً للدرس والبحث، بعد أن تزايدت المخاطر على الأرض والحياة والإنسان، وبعد أن أصبح الإنسان يمتلك قدرات على الفعل والتأثر تتفوق قدراته على التوقع والتدبير.

والتفكير المستقبلى لا يعنى الرجم بالغيب أو الانشغال برسم سيناريوهات مستحيلة. فمفتاح التوقع لما هو آت والإعداد للمستقبل الداهم هو فهم الحاضر وتشخيصه بالانخراط فى صنعه وتحويله فكريًا وعمليًا، عبر توظيف التراث الحى الذى لا ينفك يحضر. وهكذا من يحسن فهم ماضيه وتدبر واقعه، يهىء لمستقبله بقدر ما يحسن استثمار تراثه. وتلك هى المعادلة التى تتيح بناء العلاقة بين الأزمنة بصورة متوازنة ومخصبة، حية وراهنة، بقدر تتيح لنا أن نتحرر من الأدلوجات والطوباويات التى تجعلنا أسرى ماض يستحيل أن يعود كما كان عليه، أو تُغرقنا فى أوهام مستقبل لا ينفك يبتعد.

هذا أحوج ما نحتاج إليه الآن عربًا وبشرًا فى مواجهة التحديات والأزمات والمخاطر المشتركة الأمنية والبيئية، أو الصحية والاجتماعية، كما تتجلى فى تفاقم العنف أو تزايد الفقر والتسلط أو تدهور البيئة والمجال الحيوى: تجديد أشكال المصداقية المعرفية والمشروعية الخلقية والسياسية، بتغذية العناوين وتجديد المفاهيم والمعايير المتعلقة بمفردات الوجود، بالإنسان والعقل والحقيقة أو بالحقوق والعدالة والحرية أو بالتقدم والسلام والنمو البشرى أو العمل الحضارى.

إنها سياسة فكرية أساسها عقلية الشراكة والمداولة والإحساس بالمسئولية

المتبادلة عن المصائر، ومفرداتها: عقل تواصلي وفكر تركيبي، منهج تعددي ومعيار تبادلي، منظور مستقبلي وأفق كوكبي، هوية مهجنة وإتقام الوساطة والتسوية. هذا هو الرهان الآن: إدارة هوياتنا وأفكارنا وثرواتنا وعلاقاتنا بالعالم بابتكار الجديد من الصيغ والمهام أو الطرق والوسائل والسبل. أما ثقافة التطرف والتعصب والكره والخوف والعداء والصدام والقتل والانشداد إلى الوراء وعبادة الأسماء والأفكار، فمآلها عربياً أو عالميًا تفخيخ العلاقات بين البشر، والانتقال من مأزق إلى سواه، ومن صدمة إلى أخرى، ومن خسارة إلى خسارة أكثر فداحة.

الثقافة العربية ثقافة رفض أم ثقافة فعل؟

علي الزميع

مقدمة

حينما نتعامل مع الثقافة فإننا نتصدى لخاصية من أعقد وأصعب خصائص المجتمع البشرى .. فالثقافة كائن حى ينمو ويتطور .. له أصول فى التاريخ وتحديات فى الحاضر وتنتظره تطورات فى المستقبل .. وهى تعبر عن الطريقة التى يفكر بها أى مجتمع ويفهم بها ما حوله ، ومن خلالها يتحدد الكثير من المواقف التى تشكل النسق العام لحركة المجتمع مهما اختلفت تياراته وشرائحه وفئاته .

نحن إذن أمام أخطر قضية تطرح للنقاش فى أى مجتمع من المجتمعات ، ومن الضرورى فى المجتمعات الحية أن يتوقف القوم ليراجعوا نظرتهم إلى الأمور ، ويبحثون فى أمر ثقافتهم ، ويعالجون أسلوب خطابهم الثقافى .. حتى تكون الثقافة وخطابها عامل تفعيل لمستوى أداء هذا المجتمع على صعيده الداخلى وعلى صعيد علاقاته مع المجتمعات الأخرى فى العالم من حوله .

ومن الضرورى كى نحقق هذا الهدف لابد وأن نعترف بالفشل .. فشل ثقافة رفض الاعتراف بالواقع والهروب من التعامل معه بقدر كبير من النقد الذاتى ، فهذه هى أول خطوة على طريق التقدم للأمام .. فلا يمكن الاستمرار على ما كنا فيه طوال نصف قرن مضى .. حيث كنا نصر - بعد كل كارثة أو سقطة أو هزيمة - على إتباع نفس أسلوب التفكير والمواقف فى مختلف المجالات الفكرية والثقافية والسياسية .

وفى هذا السياق - إذا كنا الآن نبحث فى ملامح الخطاب الثقافى ومسألة تطويره - نرى أننا يجب أن نتصدى للبحث فى الأمور الرئيسية التالية :

أولاً : تحديات الحاضر أمام الثقافة العربية .

ثانياً : آفاق المستقبل وتداعياتها الثقافية .

ثالثاً : حقائق يجب أن يراعيها الخطاب الثقافى العربى .

رابعاً : ملامح الخطاب الثقافى العربى المنشود .

أولاً : تحديات الحاضر أمام الثقافة العربية

يمكن لأى فرد فى العالم العربى - بسهولة وبدون عناء - أن يشعر بأن هناك تحديات ضخمة تواجه الثقافة العربية ، فلا يشك أحد فى ذلك .. ولكن المشكلة تكمن فى فهم هذه التحديات ورؤيتها على حقيقتها دون أوهام أو إغفال للحقائق .. وبقدر الوقوف على حقيقة هذه التحديات بقدر ما سيمكننا أن نتعامل معها ونطور من أنفسنا حتى نعوض ما فاتنا ، ونواجه حاضرنا ، ونستعد لمستقبلنا .

فى هذا السياق ، يمكن أن نحدد التحديات الحالية التى تواجه الثقافة العربية فى القضايا الرئيسية التالية :

١ - مشكلات الثقافة العربية المعاصرة .

٢ - مشكلات التحولات الاجتماعية والاقتصادية .

٣ - المشكلات السياسية المحلية والخارجية .

٤ - التطور التكنولوجى وظاهرة العولمة بأبعادها المختلفة .

١ - مشكلات الثقافة العربية المعاصرة :

تعرض العالم العربى فى القرنين الماضيين - التاسع عشر والعشرين - إلى سلسلة من التحولات والعوامل التى تفاعلت وأفرزت الكثير من المشكلات التى تعترى ساحة الثقافة العربية ، ومن أهمها :

* انتكاس الحركة الثقافية النشطة التى بدأت فى بداية القرن التاسع عشر فى أعقاب حملة نابليون بونابرت وما أحدثته من صدمة ثقافية جعلت الشعب العربى يفيق على أن الزمن قد تجاوز ما يعيش فيه وأن عليه أن يخرج من سباته .. فتجاوب الكثيرون مع هذه النهضة ورأينا أعلاماً أسسوا مدارس ثقافية وفكرية جديدة .. من أمثال رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده ومن جاء فى إثرهم ..

وتحركت الأمور ، ولكنها انتكست عند دخول القوى الاستعمارية الجديدة فى القرن التاسع عشر إلى البلدان العربية فى الفترة التى كانت تبحث فيه شعوب هذه البلدان أمر تأكيد هويتها فى فترة سقوط الدولة العثمانية .

* أدى ذلك إلى توارى ثقافة التنوير رويداً رويداً لتحل محلها ثقافة المقاومة .. وقد يبدو ذلك أمراً طبيعياً ، ولكن ثقافة المقاومة هذه استمرت على نفس النحو الذى كانت عليه منذ أكثر من قرن من الزمان ، وأصبح العديد منا الآن يتعامل مع الأمور ويفهمها بنفس المنطق الذى كان سارياً زمان الاستعمار التقليدى .

* شكلت ثقافة المقاومة هذه قاعدة فكرية للعديد من التيارات والحركات التى طرحت العنف كأسلوب للنهوض بالأمة .. وتعددت هذه التيارات والحركات ، بعضها من وصل إلى الحكم والبعض الآخر ظل معارضاً .. ولكنهم جميعاً تبنوا ثقافة العنف .. ليس فقط العنف المادى ، بل أيضاً - وهذا هو المهم - العنف الفكرى .. فكل هؤلاء كانوا يتعاملون مع ثقافة الرفض .. الرفض لأى شىء يأتيهم من الخارج ، وتحول الأمر إلى أن الرفض أصبح يطال أى شىء لا يتطابق تماماً مع ما يطرحون حتى ولو كان مطروحاً من قبل تيارات فكرية وثقافية محلية .. المهم أن السيادة فى الساحة الفكرية والثقافية أصبحت لمن لا يقبلون بالغير .. عربياً كان أم أجنبياً .. واستوت فى ذلك التيارات والحركات الفكرية والثقافية القومية والإسلامية .. بل وحتى التى تدعو نفسها بالليبرالية .

* لم يختلف المشهد الثقافى على ساحة العالم العربى عنه فى الساحة المحلية داخل كل من المجتمعات العربية .. فرغم محاولة إنشاء نظام عربى إقليمى - مع ظهور جامعة الدول العربية وإنشاء العديد من المنظمات والبرامج الثقافية العربية - سادت حالة عدم القبول بالآخر بين العديد من الأطراف فى العالم العربى .. فدول ذات ثقافة تقدمية - كما سمت نفسها - كانت على خلاف مع دول ذات ثقافة محافظة ، وتارة نجد نزاعاً ثقافيا بين ما يسمى بالمركز وما يسمى بالأطراف فى العالم العربى .. وهناك أهل المغرب وأهل المشرق .. ولم يبحث الجميع فيما هو مشترك بينهم كتحديات تواجه ثقافتهم العربية بصفة عامة .

* فشل المشاريع التى طرحت - من خلال ثقافة الرفض - سواء أكانت مشاريع قومية ، أم إسلامية ، أم ليبرالية فى تشخيص حقيقة المشكلة ، ناهيك عن فشلها فى الوصول بالمجتمعات العربية إلى ثقافة تمكنهم من التصدى بفاعلية لمختلف مشكلاتهم التنموية

والاستراتيجية .. وقد أدى هذا الفشل إلى تطرف البعض فى رفض الأساس الثقافى العربى كلية والدعوة إلى الانتماء ثقافياً إلى الغرب ، وتطرف مقابل لدى البعض الآخر فى إعادة عجلة التاريخ وتكفير كل من حولهم وكأن العالم العربى لم يبق فيه مسلمون .

* وإذا ما نظرنا إلى حركة تجديد الفكر والثقافة العربية التى بدأت فى وقت رفاعة الطهطاوى وأخذت أبعاداً على يد جمال الدين الأفغانى تتناسب مع مسيرة التنوير التى تبلورت مع حلول منتصف القرن التاسع عشر .. ولكن الملاحظ للأسف أن الأجيال التى أتت أعقابه كانت أقل منه أداءً .. إبتداءً من محمد عبده ورشيد رضا ومن تلاهم حتى وصلنا إلى مرحلة السلفية الجهادية النشطة الآن والتى انحرفت بالفكر الإسلامى عن كل مقومات النهضة الثقافية والفكرية والحضارية التى تنطلق من الإسلام أصلاً وتتناسب فى الوقت ذاته مع متطلبات العصر الذى نعيش فيه .. بل أكثر من ذلك ، فإن هذا الفكر يضعنا فى خانة أعداء معظم القوى الفاعلة فى العالم ويعطى للكثيرين المبرر والحق فى الضغط علينا واستخدام القوة لحل خلافاتهم معنا .

* للأسف ، فإن قادة الفكر والثقافة الحاليون نظروا - وهم صغار السن منذ حوالى ٣٠ أو أربعين عاماً - إلى نماذج القيادة والخطاب الثقافى التى كانت أمامهم .. حيث تمت تعبئتهم وهم مراهقون وشباب لحلم جميل أخاذ .. حلم نقضى فيه على الاستعمار ، ونرفع راية العروبة أو راية الإسلام عالياً ، ونحتفظ فيه بثرواتنا لأنفسنا بدل أن يسرقها هؤلاء الغرباء ، ونصنع كل ما نحتاجه لنصل إلى الاكتفاء الذاتى من الإبرة للصاروخ .. وفوق كل ذلك سنقذف بأعدائنا فى البحر أو نجعلهم يشربوه .. وفجأة آفاق هؤلاء الشباب - قادة اليوم - على زلزال ١٩٦٧م وما تلاه من كوارث ونكبات.

* اكتشف شباب ذلك الوقت - قادة اليوم - زيف هذا الحلم .. فقد تجدد الاستعمار وفى رقعة أكبر ، وانكفأت راية العروبة ، وانتقلت الحركات الإسلامية إلى العمل السرى ، وثرواتنا لا قيمة لها إلا ببيعها للغرباء ، ولم نعد تقريباً نصنع أى شىء مما نأكل أو نحتاج .. هذا هو نموذج القيادة ونموذج الحلم ، ونموذج الخطاب .. إنها نماذج للسيطرة والاحتفاظ بالسلطة ، وأنا ومن بعدى الطوفان .. ماذا نتوقع من جيل هؤلاء القادة الآن ، إلا أن يفهم أن هذه هى الثقافة التى تضمن المواقع والمصالح وتجعل

الناس سائرون نيام ويحلمون دون أن يدروا أنهم يفقدون يومهم ، بل يفقدون حتى تاريخهم ومستقبلهم .

* بروز قضية التفرقة العرقية والطائفية والمذهبية وتصاعد حدة الصراعات والتوترات الأهلية واتخاذها طابع العنف والنزاعات المسلحة فى بعض بلدان المنطقة .

* الشعور بالاغتراب والذى نتج عن ضرورة الحياة الحديثة فى الاقتباس الواعى من الحضارات الأخرى - فيما لا يمس الروح الوطنية وأصول الدين - وهو ما دفع ببعض الأفراد إلى الشعور بالاغتراب حيال تلك النظم المقتبسة ، كما أن البعض الآخر تصور خطأ منه - أن الحياة لا تستقيم إسلامياً - إلا إذا تماثلت مع الحياة فى العصور الإسلامية الأولى .

* نزوع معظم الأنظمة السياسية إلى الحكم الشمولى البعيد عن الديموقراطية والذى يستعمل فى كثير من الأحيان أساليب القمع والتعبئة الإعلامية أحادية النظرة وينتهك الكثير من حقوق الإنسان ..

مما أدى إلى ضيق قنوات الحوار وأوجد المناخ المواتى لنمو التطرف الفكرى سواء فى المعتقلات أو بين العناصر الهاربة فى المهجر .

* تراجع برامج الحركات القومية والإسلامية فى المجالات التنموية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً رغم ما حققته هذه الحركات من انتشار جماهيرى كبير .. حيث ظل خطابها محصوراً بدرجة أساسية فى إطار الانفعال الذى صاحب فترة محاربة الاستعمار فى القرنين الماضيين بالإضافة إلى التعميم وتناول مشكلات المجتمع المعاصر بأسلوب عاطفى يبعد عن طبيعة البرامج التى يجب أن تتسم بها الحركات الفكرية والسياسية عادة .

* فقر الحياة الثقافية وتركيز المناهج التعليمية على عمليات التلقين دون التفكير والتحليل ..

مما أوجد مناخاً مواتياً لنمو النظرة الفكرية الضيقة لدى الشباب ، وجعلهم أقرب ميلاً للانقياد فى تيار الغلو والتطرف .

* بروز ظاهرة التطرف الدينى .. بمعنى الغلو فى الفكر والمعتقد .. والذى يعود فى معظمه إلى الأسباب الرئيسية التالية :

* الجهل بحقيقة الدين نتيجة عدم التعمق فى معرفة أحكامه ، والوصول إلى فهم مقاصده .. وكانت النتيجة أن تم تبنى مفاهيم خاطئة فيما يتعلق بقضايا أساسية ، مثل : مفهوم المجتمع الإسلامى ، والحريات العامة ، والديموقراطية والتعددية الفكرية والسياسية ، ودار الحرب ودار السلم ، والعلاقات والمواثيق الدولية المعاصرة ، والدولة والنظام السياسى ، ومفهوم الحاكمية لله معتقداً وممارسةً ، ومفهوم الجهاد ، ودور المرأة فى المجتمع .

* الخلط فى مفهوم الفكر الإسلامى وتعثر حركة التجديد والاجتهاد .. حيث جرى الخلط بين الإسلام كدين ـ من حيث هو وحى إلهى ثابت وأزلى فى مصدريه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ـ وبين التراث الإسلامى كاجتهادات بشرية للعلماء والمفكرين المسلمين .. وقد تم تكريس توقف حركة الاجتهاد بسبب غياب منهج النقد الذاتى عن معظم دوائر الحركات الإسلامية وموقفها السلبى الرافض للإنتاج الإنسانى الحضارى .

* الرواية الجزئية للتاريخ الإسلامى ، حيث يعوز الكثير من الدراسات المتعلقة بالتاريخ الإسلامى الالتزام بمنهج علمى ينأى بها عن الرواية الجزئية القاصرة أو الانتقائية للتاريخ الإسلامى ، وهى رؤية تؤدى إلى ترسيخ تصورات ومفاهيم مغلوطة وغير صحيحة أو كافية فى ثقافة المسلم المعاصر .. تارة تصور تاريخ المسلمين بصورة مثالية على نمط المدينة الفاضلة ، وأخرى تصوره على أنه لا يحوى سوى أحداث من العنف والقسوة وانتهاك حقوق البشر باسم الدين .

* عجز المؤسسات الدينية الرسمية والتعليم الدينى عن أداء دور بناء على الساحة الثقافية والفكرية .. حيث انشغلت بالقضايا الفقهية التى تتناول الموضوعات التقليدية عن معالجة القضايا المعاصرة .. مما أدى إلى لجوء الشباب إلى قيادات دينية غير رسمية اجتهدت وأصابت فى بعض القضايا ـ وأخطأت فى كثير منها .

* فشل النظم والتجارب اليسارية والقومية فى العديد من الأقطار العربية ، مما أدى إلى تفشى مظاهر الغلو والتطرف المتعارضة فى الاتجاه والتى شاعت فى أوساط التيارين الدينى والليبرالى ، وغذى كل منهما الآخر بقانون الفعل ورد الفعل ، وهو ما أدى إلى استفحال الظاهرة .

* هذه المشاكل التى سادت ساحة الفكر والثقافة الإسلامية طفحت على السطح فى

السنوات الأخيرة ، وذلك بالنظر إلى أن التفاعل مع العصر الحالى يوجب شيئاً من حرية الفكر ويتطلب التعامل مع ديناميكية التغيير ويرفض الجمود .. فى حين أن التحدى الثقافى المرتبط بالهوية يميل إلى مراعاة الثوابت وهى قوة مضادة للتغيير .. وتنبع خطورة التحدى الفكرى الثقافى من كون المشكلات الفكرية والثقافية ذات تأثير بالغ فى مختلف التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية .. ومن الواضح أن المعضلة الأساسية - التى يواجهها أى خطاب ثقافى - فى عصر العولمة والتطور التكنولوجى المتسارع - هى كيفية الموازنة بين المتغيرات والثوابت .. وحيث أن كلاهما ضرورى ، فإنه يقع على الدوائر الفكرية والثقافية والسياسية معالجة هذه المعضلة .

* هذا الفكر الذى يسود الآن العديد من الحركات الإسلامية والقومية المتطرفة - وحتى بعض المعتدلة منها - قد توصل إلى إقناع قواعد جماهيرية ليست بالقليلة بسلم للأولويات يبعد الشعوب العربية والإسلامية عن مختلف مقومات النهضة والانطلاق التنموى ، وخلق مشكلات لم تكن أصلاً مطروحة إسلامياً وعربياً .. من نوع حكم الفرد ، وهيمنة الحزب الواحد ، وعدم الاكتراث بحقوق الإنسان ، وتحريم الموسيقى والفنون التشكيلية والتعبيرية ، وأنماط الزى ، ومدى شرعية عمل المرأة ، وكيف تختلط أولا تختلط .. إلى آخر ذلك من الأمور التى تجعل الناس راضون تماماً إذا ما توافر بعض الشكليات رغم انتشار الجهل والبطالة وإهدار الثروات والبعد عن أسباب القوة الحقيقية فى عالمنا المعاصر والتى تعتمد أساساً على عناصر ثلاثة رئيسية ، هى : العنصر العلمى والتكنولوجى ، والعنصر الاقتصادى ، والعنصر الفكرى والثقافى .

* من الأمور التى ساعدت على عدم تطور الحياة الثقافية فى الاتجاه الصحيح أن مؤسسات المجتمع المدنى فى معظم العالم العربى قلما اهتمت بالحركة الثقافية وبمقومات تطويرها ، بل وأكثر من ذلك .. فإن معظم مؤسسات المجتمع المدنى خضعت لقيادات ذات توجهات سياسية أدت إلى تسييس العمل فيها وإبعاده عن الأهداف الأصلية الاجتماعية أو الثقافية .

* هذه الهاوية الثقافية والفكرية أدت إلى ضياع الشعوب العربية ووقوعها فى أزمة لا تعرف معها أين الطريق .. فالمطروح أمامهم كله رفض وهدم دون بناء حقيقى .. بناء يشرح لهم كيف يتعاملون مع حاضرهم ومستقبلهم .. كيف يخرجون مجتمعاتهم من حالة التخلف لتلحق بركب العصر والتقدم العلمى والتكنولوجى والاقتصادى العالمى ،

وهذه الحيرة التى وقعت فيها الشعوب العربية تعتبر أكبر مشكلة تواجه الثقافة العربية .. فمصداقية الخطاب الثقافى العربى على كل ألوانه مفقودة الآن .

٢ ــ مشكلات التحولات الاجتماعية والاقتصادية :

المحور الآخر - وهو محور محلى أيضاً ، وعلى ارتباط شديد بالمحور السابق - هو المشكلات التى تعترى المشهد الثقافى العربى نتيجة لمتطلبات عملية التنمية الاجتماعية والاقتصادية .. والفكر والثقافة هما الأرضية التى تتحرك عليها عملية التحول الاجتماعى والاقتصادى وعمليات التنمية بصفة عامة .

ولعله أصبح واضحاً لأى فرد - مهما كان مستواه الثقافى أو التعليمى - أن الدول العربية قاطبة قد تخلفت عن ركب التنمية التكنولوجية والعلمية والثقافية .. وأنها جميعاً لا تزال تعيش إما كمجتمعات قبلية تعتمد بدرجة شبه كاملة على خيرات الطبيعة ، أو مجتمعات زراعية تعتمد بدرجة كبيرة أيضاً على الطبيعة فى رزقها .. وإنتاجنا القومى العربى جميعاً - بما فى ذلك إنتاج النفط - لا يبلغ إنتاج دولة أوربية متوسطة الحال كأسبانيا .. ذلك فى الوقت الذى اجتاز فيه الغرب مرحلة الثورة الصناعية ودخل إلى مرحلة الثورة التكنولوجية وثورة المعلومات والاتصالات .. وبدأت تلحق بهذا الركب الكثير من الدول النامية فى الشرق ، وخصوصاً فى جنوب آسيا وفى شرقها .

والسؤال الآن : ما الذى يعيقنا كمجتمعات عربية كى نلحق بهذا الركب ؟ .. لا يمكن أن يكون السبب فى نقص الموارد الطبيعية ، فما أكثرها من نفط ومياه ومعادن وأراض قابلة للزراعة .. كما لا يمكن أن يكون السبب فى نقص الموارد البشرية ، فالعرب ثلاثمائة مليون نسمة من بينهم الكثيرون ممن يستطيعون فعل الكثير بدليل أنهم يجدون فرصتهم خارج العالم العربى ويتفوقون .. المشكلة حقيقة هى مشكلة فكرية ثقافية .. فالعصر الحالى وعملية اللحاق بركب التقدم يفرضان الخروج من ثقافة الرفض - وأوهام التصدى إلى طواحين الهواء - إلى ثقافة حرية الفكر والانفتاح والتعامل مع الأمور على حقيقتها كما هى فى الواقع .

٣ ــ المشكلات السياسية المحلية والخارجية :

كان لا يمكن - وهذه هى حال أزمة العالم العربى - أن ينعكس كل ذلك إيجاباً على الأوضاع السياسية فى العالم العربى :

* فعلى الصعيد المحلى تضاءلت مساحة المشاركة السياسية حتى وصلت فى بعض البلاد إلى القمع وتكريس ثقافة الخوف بدرجة لا مثيل لها منذ حقبة النازية والفاشية فى أوروبا .. وتعالى خطاب النصر .. النصر على المنافسين المحليين مع وقوع كوارث من الهزائم على الصعيد الخارجى سواء فى إطار النزاع العربى الإسرائيلى أم فى المشكلات والحروب التى سادت فى الخليج العربى خلال العقدين الماضيين .

* توارت مع ذلك كل دعوة حقيقية للديموقراطية واحترام القانون وحقوق الإنسان .. وجُيِّر كل ذلك لخدمة مصالح المستفيدين من هذه الأزمات ، بل إن المتاجرة السياسية أصبحت تشمل قضايانا العربية التى يجب أن نجد لها حلاً ، فى حين أن البعض مستفيدون من استمرارها ويصورون التصدى المسلح على إنه إنجاز فى حين أنه فى الحقيقة وسيلة يجب أن تقوم وفق ما يتحقق من خلالها .. فالتصدى له ظروفه ومقوماته وأساليبه المختلفة فى المعطيات المتوافرة .. النتيجة : سقوط وراء سقوط على الحدود وفى الداخل .. ولابد أن يكون هناك خطأ كبير فى الأسلوب الذى نفكر به والذى نتعاطى به مع الأشياء .

* هذا الفشل السياسى الداخلى والخارجى أوقع النظام العربى - الموجود حتى الآن - فى خانة رد الفعل على متغيرات من خارج العالم العربى .. وبالتالى حرمنا من أن نفكر فى أن يكون لنا فعل - وليس مجرد رد فعل .. وأصبح فكرنا وثقافتنا يعلقان مشكلاتنا أساساً على ما يفعله الآخرون خارج العالم العربى ، كما أننا ننتظر الحل من الآخرين أيضاً .. وهذه ثقافة إفلاس لا حياة لشعب معها ، بل هى ثقافة تيسر لمن هم سبب هذه الأزمة - من أصحاب سلطة ومعارضون - البقاء وتأكيد براءتهم من التسبب فى هذه الأزمة .

* هناك أيضاً التحدى التكنولوجى المتمثل فى الحاجة إلى علاج الفجوة الرقمية بين الدول النامية (ونحن منها) والدول المتقدمة (التى نشأت لديها التكنولوجيا المتقدمة المعاصرة) .. إذ يجب الوقوف على حقيقة هذه المشكلة المتمثلة فى تدنى مهارات أفراد المجتمع فى التعامل مع تكنولوجيا المعلومات والاتصالات التى أخذت موقعها كأداة اتصال وتواصل فى العالم المعاصر بما يساوى ما للغة ذاتها من مكانة .

٤ ـ التطور التكنولوجى وظاهرة العولمة بأبعادها المختلفة :

يكاد يكون التطور التكنولوجى المسئول الرئيسى عن إحداث معظم التغير فى

القرن الحادى والعشرين فى مختلف المجالات .. ومن أهم المتغيرات فى مجال التكنولوجيا وعلاقتها بظاهرة العولمة ما يلى :

* التطور المتسارع فى تكنولوجيا المعلومات والاتصال :

وهذا هو محور التغيير جله فى العصر الحالى .. ولا حاجة لنا هنا للخوض فى التفاصيل الفنية لهذا التغيير .. إلا أنه يمكن الجزم بأن تكنولوجيا المعلومات والاتصال لن تكون مجرد وسيلة لتداول المعرفة .. بل هى – كما سبق القول – ستكون وسيلة لتعظيم قدرة العقل البشرى على إنتاج المعرفة .. ففى عصر ثورة الاتصالات والمعلومات يتحول مفهوم المعرفة من الاتجاه الإستاتيكى إلى الاتجاه الديناميكى .. حيث ستتيح النظم الآلية للمعارف أن تتفاعل وتنتج معارف جديدة لم يكن الإنسان يعرفها من قبل .

بهذا ، سيصبح بالإمكان تضخيم العمل العقلى والتواصل الثقافى إلى مستويات لم يصل إليها البشر من قبل .. ومن ذلك :

* التفاعل الثقافى النشط والمتبادل بين مختلف الحضارات والثقافات المتجانسة والمتعارضة بما يكسر أسوار العزلة الثقافية التى كان يفرضها أصحاب كل حضارة على أنفسهم .

* ظهور أنظمة متقدمة لحل المشكلات .. مثل أنظمة التنبؤ والتقييم والتحذير .

* تمكن تكنولوجيا المعلومات من تحديد فرص التنمية وبحث احتمالات استثمار الوقت مستقبليا فى بيئة دائمة التغير .

* يصل تقدم تكنولوجيا المعلومات والاتصالات إلى عصر " صناعة الفرص " أى تزويدنا بمعلومات عن فرص محتملة لم يكن لنا علم بها .. ومن صناعة الفرص : صناعة مصادر التعلم ، وصناعة الاتصال الجماهيرى ، وصناعة المشورة ، وصناعة الهندسة الوراثية .

* التغير فى مفهوم التربية :

من المنتظر أن تتجه التربية فى عصر المعلومات إلى تأكيد حرية التفكير وتنمية روح الإبداع وتقبل ثقافة التنوع .. وذلك من خلال البعد عن فلسفة وأساليب التلقين والحفظ لصالح التركيز على تفرد العملية التعليمية وجعل المتعلم محور أهدافها ومناهجها وأساليبها بما يمكنه من التعبير عن ذاته ويعينه على تحقيقها واستغلال

مختلف طاقاته وقدراته ، مع تعزيز ذلك كله بتنمية مهارات التعلم الذاتى .. وقد يكون هذا الاتجاه قد تمت المناداة والتبشير به بعد انتصاف القرن العشرين ، إلا أن هذا التحول فى مفهوم عملية التعلم وطبيعتها بدأ الآن مع دخول القرن الحادى والعشرين فى اتخاذ صور تطبيقية سريعة التطور والتغير .

* التغير فى لغة الاتصال :

لقد فرض عصر ثورة وسائل الاتصال على جميع الشعوب التعامل من خلال لغة واحدة .. وحيث أن التقدم التكنولوجى تقوده الآن الحضارات الأنجلوسكسونية فقد أصبحت اللغة الإنجليزية هى لغة الاتصال العالمى .. بل أن بعض المدارس تعتبر أن اللغة الإنجليزية أصبحت لغة العالم ، وهى ليست ملكاً للشعوب التى نشأت فى كنفها .. وقد يكون ذلك حقيقياً ، خصوصاً إذا ما عرفنا أن الاحتكاك الثقافى والاتصال الواسع بين الشعوب المختلفة قد أدخل على هذه اللغة الكثير من المفردات التى تعبر عن ثقافات متعددة تتعدى الثقافة الأصلية التى عبرت عنها اللغة الإنجليزية فى الماضى .

* اختفاء الحدود الثقافية بين الدول وتنامى ظاهرة العولمة :

أصبحت العزلة مستحيلة فى العصر الحالى ، والسيطرة على الساحة الفكرية والإعلامية والثقافية غير ممكنة .. فالحدود السياسية والجغرافية أصبحت لا تقف عائقاً أمام انتقال الأفكار والثقافات .. فالفضاء الإعلامى مفتوح الآن من خلال القنوات الفضائية المرئية .. والفضاء الإلكترونى من خلال شبكة الإنترنت مفتوح بطريقة تجعلك تبحث فى ثوانٍ عما تريد من معلومات فى ملايين المواقع على الشبكة .. من بين هذه الملايين مراكز معلومات بحجم مكتبة الكونجرس مثلاً .. كما أن حركة التجارة العالمية الحرة وما يصاحبها من حركة سياحية نشطة وحركة انتقال العمالة من دول لأخرى .. كلها أمور جعلت الساحات الثقافية فى مختلف بقاع العالم تتداخل .

لهذه الأسباب كثر الحديث - مع نهاية القرن العشرين - حول ظاهرة العولمة بدرجة أوقعت الكثيرين فى حيرة من أمر هذا المارد الجبار الذى يكتسح كل ما يعترض طريقه .. وهذا المدخل العاطفى - غير القائم على أسس التحليل المنهجى والعلمى للظاهرة - فوت على الكثيرين من أصحاب الفكر والقرار والمهتمين فرصة النظر إلى الأمر بأسلوب موضوعى .. والحقيقة أن العولمة **Globalization** ما هى إلا حالة تنتقل فى إطارها الأفكار ومنتجات الجهد البشرى وعناصر الثقافة بين البشر فى مختلف

بقاع العالم .. وبهذا المضمون فهى قائمة منذ أمد بعيد ، ولكن الجديد فى الأمر أنه مع نهاية القرن العشرين تطورت هذه وسائل النقل والاتصال بشكل جعلنا نشعر بوحدة العالم واختفاء الموانع بين بقاعه فى هذا السياق ، أخذ البعض يتخوفون من سيطرة قوى عظمى ـ أو القوة الأعظم ـ من حيث محاولتها فرض ثقافتها ومصالحها الاقتصادية على غيرها من الدول والشعوب .. فى الوقت الذى تحذر فيه بعض الحركات والتيارات الفكرية فى الولايات المتحدة الأمريكية نفسها من آثار العولمة على مجتمعها .. إذن ، علينا جميعاً ـ نامون أو متقدمون ـ أن ندرس كيف يمكن أن نتعايش مع هذه الحالة وأن نستفيد منها قدر الإمكان ونقلل من أعراضها الجانبية على حياتنا ومسيرة تقدمنا .

ثانياً : آفاق المستقبل وتداعياتها الثقافية

إذا كنا مطالبين ببحث تحديات الحاضر أمام ثقافتنا العربية ، فيجب علينا أيضاً أن نستشرف آفاق المستقبل وتداعياتها الثقافية .. ونحن فى العالم العربى لا نتمتع بترف الانعزال عما يجرى فى العالم من حولنا .. بل هو يجرى – رغبنا أم أبينا – بين ثنايا مجتمعنا .. هذا – الذى يبدو مجهولاً – علينا إلقاء النظر عليه ، والإمعان فيه بهدف تهيئة المجتمع وإعداده للمستقبل بنجاح وبفاعلية .. وفى هذا الشأن عرض للقضايا الرئيسية التالية :

١ – الثقافة العربية بين صدام الحضارات وحوار الحضارات .

٢ – التغير فى آلية تكوين الرأى العام والاتجاهات الفكرية والثقافية .

٣ – التغير فى أساليب الهيمنة السياسية والفكرية والثقافية وأدواتها .

٤ – التغير فى الواقع الجيوسياسى وقيم الحياة السياسية .

٥ – التغير فى ثقافة القيادة .

٦ – التغير فى آليات الحراك الاجتماعى .

٧ – التغير فى أوضاع المرأة .

٨ – التغير فى طبيعة صراع الأجيال .

٩ – التغير فى أدوار المنظمات التطوعية .

١ - الثقافة العربية بين صدام الحضارات وحوار الحضارات وفكر وثقافة المقاومة :

أدت ثورة الاتصالات والمواصلات في العصر الحالي إلى ظهور آفاق غير مسبوقة للاحتكاك الثقافي والفكرى والقيمي بين الحضارات المختلفة .. وفي عالم الاتصال المفتوح تفرض هذه المعطيات الثقافية الجديدة نفسها ، ولا يمكن الانعزال عنها أو الإحجام عن التعامل معها ، والحوار حولها ، والعمل المشترك على توظيفها في خدمة الإنسانية ، ومواجهة تداعياتها السلبية وتقليصها .

ومن الواضح أن هذه النقلة الحضارية الراهنة تأتي في أعقاب مرحلة شهدت أكثر الصراعات والصدامات دموية في العالم .. وإذا ما علمنا أن هذه الصدامات كانت الأطراف الأساسية فيها تنتمي إلى نفس الحضارة ، فإنه يمكننا تصور مدى ضراوة هذه الصدامات إذا كانت بين أطراف تختلف في انتماءاتها الحضارية .. وعليه ، فإن الدرس الذي يجب أن تعيه البشرية من هذه التجربة القاسية هو ضرورة الالتقاء حضارياً ، والتعاون بين الشعوب على صالحها العام .

على الجانب الآخر ، لا تزال بعض التيارات الفكرية في العالم تفكر بمعايير عصر الصدام ، وترى أن الصدام أمر حتمي .. وأن انتهاء حلقة من هذا الصدام لابد وأن تتلوها حلقة أخرى تختلف فيها أطراف الصراع ومضامينه .. ومن هذا ما نشاهده من بعض الآراء لدينا وفي الغرب والتي تقول أنه بعد سقوط الشيوعية انتقل الصدام الآن ليصبح بين الإسلام والغرب .

وعلى الجانب الآخر ، فرغم أن الحضارة الغربية تحاول أن تمد ثقافتها إلى سائر دول العالم إلا أن الدول الغربية المتقدمة تعي تماماً أن الحركة تأتي من خلال التنوع .. ولذلك يعتقد أنها ستحرص على بقاء التنوع الثقافي في العالم ، مثل حرصها على حماية هذا التنوع الثقافي بين الجاليات التي تتكون منها .. فالكثيرون في الغرب يؤمنون أن هذا التنوع الثقافي هو الكفيل بوجود الحالة التنافسية التي تضمن استمرار دافعية المجتمع إلى إحراز المزيد من التقدم والمحافظة على موقعه المتقدم .

ولكن يبقى سؤال هام : هل سينتصر تيار الحوار ؟ أم سيحتدم الصدام لفرض الهيمنة الحضارية ؟..

وما العمل كي لا يتوافر المناخ المناسب للصدام الحضارى دون أن تمحى الذاتية

الحضارية والثقافية للشعوب .. خصوصاً الشعوب الأقل حظاً فى أسباب القوة المعرفية والعلمية والتكنولوجية والمادية ؟..

وما موقف شعوب الدول العربية من كل ذلك ؟ وما قدرتهم الحقيقية على مواجهة هذه الإشكالية الحضارية الكبرى ؟

٢ - التغير فى آلية تكوين الرأى العام والاتجاهات الفكرية والثقافية :

وهذه قضية من أخطر قضايا العصر والمستقبل المنظور .. فحتى عهد قريب كان الرأى العام يتشكل من خلال قنوات - وإن كانت تختلف فيما بينها من حيث الشكل - إلا أنها تتحد فى طريقة التأثير فى الرأى العام وفى اتجاهاته الفكرية والثقافية.. حيث يتولى قادة السياسة والفكر والثقافة توجيه الجمهور بطريقة رأسية من أعلى إلى أسفل ومن ثم يقيسون أثر التوجيه فى الرأى العام ويعدلون من أطروحاتهم وهكذا .. وهم جميعاً على اختلاف أحوال بلادهم ومدى تطورها يستخدمون أساليب تشترك كلها فى القدرة على الاتصال الرأسى .. مثل وسائل الإعلام ، والتنظيمات الحزبية ، والتجمعات القبلية والطائفية والمهنية والنقابية .

أما الآن ـ فى عصر ثورة نظم المعلومات والاتصالات ـ فإن فرص الاتصال الأفقى بين الأفراد - وخصوصاً بين الناشطين سياسياً والمفكرين والمثقفين ـ آخذة فى التنامى يوماً بعد يوم من خلال شبكات الاتصال الحديثة .. ولذلك فإن التغيرات فى الرأى العام والتوجهات الفكرية والثقافية أصبحت تحدث يومياً وبسرعة كبيرة خارج دائرة الاتصال الرأسى التى اعتاد عليها القادة السياسيون والمفكرون والمثقفون فى القرن العشرين ، وأصبح من العسير على من احتكروا مساحة الحلم فى السابق (ممن يمثلون السلطات) أن يتابعوا حركة الناس فى تطوير حلمهم الثقافى ورؤيتهم لما يجرى وما ينبغى أن يكون.. وهذه إشكالية كبرى يجب التفكير ملياً فى أبعادها وفى كيفية تناولها والاستفادة منها.

٣ - التغير فى أساليب الهيمنة السياسية وأدواتها :

فى الماضى القريب كانت الجيوش والقوة العسكرية هى أداة السيطرة السياسية المعروفة .. ثم ظهرت فى أعقاب الحرب العالمية الثانية قوة المال والاقتصاد ، والآن ندخل إلى عصر لا تتراجع فيه هذه الوسائل عن وزنها .. بل ينضم إليها - أو قد يسبقها - قوة المعرفة العلمية والتكنولوجية .. فمن يملكونها أو يشاركون فى صنعها

وفى تقديمها لهم نصيب من القوة بقدر إسهامهم فى هذا المجال .

٤ – التغير فى الواقع الجيوسياسى وفى قيم الحياة السياسية :

وهو بدأ يظهر جلياً فى أعقاب أحداث سبتمبر ٢٠٠١م ، والواقع السياسى الجديد فى منطقة الشرق الأوسط بعد سقوط نظام حزب البعث فى العراق ، وما نشاهده الآن من ضغوط وجهود لتصفية ملفات الأزمات التقليدية – التى أتت ثمارها – وفتح ملفات أزمات جديدة لم تكن واردة على جدول أعمال الصراع الدولى من قبل .. وإلا ما هذا الذى نشاهده فى غرب آسيا ووسطها ؟

وفى السابق كانت قيم الحياة السياسية تختلف فى شكلها ومضمونها بين معسكر وآخر ، ومنطقة وأخرى .. فكان هناك من يختلف على قضية الديموقراطية ويفضل عليها الفاشية أو النازية ، وهناك من يراها بمفهوم مختلف عن الآخر ، وهناك من التيارات الإسلامية من يرى أنها موجهة أساساً نحو القضاء على ثقافته وذاتيته .. أما الآن فإن رياح الديموقراطية تعصف بكل أرجاء العالم .. بل وأصبح من غير المقبول – لدى بعض القوى المؤثرة – الادعاء بأن حالة الديموقراطية هى من الشئون الداخلية .. والأخطر من ذلك أن مفهوم الحريات والممارسة الديموقراطية آخذ فى التقارب بسرعة شديدة بين أبناء مختلف الشعوب .

٥ – التغير فى ثقافة القيادة :

من أهم ما يتسم به العصر والمستقبل المنظور هو التغير فى ثقافة القيادة وفى أنماطها ..

فلم يعد ممكنا السيطرة على ما يسمعه الجمهور أو التحكم فى تكون وجهات النظر لدى الأفراد من خلال الأساليب التقليدية للدعاية التى استخدمت قنوات الإعلام والتعليم كسبل أساسية للسيطرة على المعرفة والمعلومات والرأى العام .. كما أن العالم لا يسمح الآن بالقهر وانتهاك حقوق الإنسان ، ولم يعد هذا الأمر من الشئون المحلية .. فأكثر من جهة دولية الآن تراقب احترام حقوق الإنسان ، وهو ما يضيق الخناق على القوى التى تريد السيطرة وفرض آرائها وتصوراتها .. سواء أكانت هذه القوى من الحكم أم من خارج الحكم فى الدول المعنية .. ولذلك ، على جميع قادة الفكر والإعلام والثقافة وأهل السلطة أن يدركوا أن عالم اليوم يفرض قيماً جديدة للقيادة .. من أهمها:

* التفرقة بين السلطة ، بمعنى الحق فى اتخاذ القرار .. والقوة ، بمعنى القدرة على التأثير .

* الإيمان بفاعلية بالنهج القائم على توسيع دائرة اتخاذ القرار .

* تبنى مبدأ أن الثقة تولد الثقة .

٦ - التغير فى آليات الحراك الاجتماعى :

لكل عصر قوانينه التى تحكم حركة صعود الأفراد لدرجات سلم النخبة فى المجتمع .. وفى القرن الحادى والعشرين تسود رياح ثقافية وسياسية واجتماعية تغير من معايير وأسس الحراك الاجتماعى ..

من ذلك المزيد من تأكيد المساواة بين أفراد المجتمع ، وتثمين التميز والتخصص ، وتقدير المشاركة التطوعية فى خدمة المجتمع .. وغير ذلك من المعايير التى ستدفع بفئات جديدة من الأفراد صعوداً على سلم النخبة فى المجتمع ، الأمر الذى قد يغير كثيراً من توازن القوى الفاعلة على الساحة الثقافية من خلال صعود فئات جديدة إلى أعلى سلم النخبة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والثقافية .

٧ - التغير فى أوضاع المرأة :

لقد شهد القرن العشرون جدلاً واسعاً فى كافة المجتمعات حول وضع المرأة فى المجتمع ودورها .. بل إن صراعات كبيرة فى القرن العشرين دارت بين الحضارات والتيارات الفكرية والقوى السياسية حول موضوع المرأة .. ويجب أن نعترف بأن المرأة قد فازت على مستوى العالم فى هذه الحرب الفكرية والثقافية والسياسية.. ولكن ما هو مستقبل دور المرأة العربية فى المستقبل؟.. هل هو نحو مزيد من تأكيد اتجاهات استقلاليتها وممارستها لأدوار اجتماعية واقتصادية وسياسية على قدم المساواة مع الرجل ؟..

أم أن تطور عصر المعلومات سيعيد الطلب على دور ريادى ومتقدم للمرأة فى الأسرة ، وهى المؤسسة الاجتماعية الأساسية فى العصر القادم على غرار ما يعتقد بعض التيارات فى الغرب الآن ؟

٨ - التغير فى طبيعة صراع الأجيال :

تميزت العصور الماضية من التاريخ حتى القرن العشرين بظاهرة صراع

الأجيال .. وهى الخلاف بين كل جيل والذى يليه حول كيفية تحقيق التوازن بين الثابت والمتغير فى ثقافة المجتمع .. ومن المؤكد أن تسارع معدلات التطور الثقافى والمعرفى فى القرن الحادى والعشرين (عصر الاتصالات والمعلومات والاحتكاك الثقافى الواسع) سيكون له أكبر الأثر على ظاهرة صراع الأجيال .. حتى وإن لم يكن واضحاً تماماً الآن طبيعة هذا التأثير واتجاهاته بالتفصيل .. لكن صراع الأجيال من المؤكد سيأخذ اتجاهات متغيرة تماماً فى المستقبل .

٩ - التغير فى أدوار المنظمات التطوعية :

العصر القادم هو عصر المنظمات التطوعية (مؤسسات المجتمع المدنى) ، والعالم العربى ليس باستثناء فى هذا المجال .. فدور الحكومات يتراجع فى مجال تقديم الخدمات وتنفيذ عمليات التنمية .. ومؤسسات القطاع الخاص تنهمك أكثر فأكثر فى إحداث التقدم التكنولوجى والاقتصادى .. وتبقى أنشطة كثيرة فى مجال خدمة المجتمع لا تغطيها إمكانات الأجهزة الحكومية ولا تدخل فى اهتمامات مؤسسات القطاع الخاص ، وخصوصاً فى مجال الفكر والثقافة .. ولعلنا نرى ذلك واضحاً الآن فى الولايات المتحدة الأمريكية التى يصل فيها عدد المنظمات التطوعية الأهلية إلى حوالى ١,٢ مليون منظمة تتراوح مجالات عملها بين خدمة المسنين ودعم الفنون والآداب والجامعات وحماية المستهلك وإطفاء الحرائق - وغير ذلك من خدمات المجتمعات المحلية - وتمتد اهتمامات بعضها فيما وراء الحدود بما يشمل أنشطة مثل تدعيم الاتجاه نحو الديموقراطية وحماية البيئة العالمية وحماية حقوق الإنسان فى مختلف بقاع العالم .

ثالثاً : حقائق يجب أن يراعيها الخطاب الثقافى العربى

نستخلص مما تقدم حول تحديات الحاضر وآفاق المستقبل أن هناك عدد من الحقائق التى يجب أن يراعيها الخطاب الثقافى العربى من الآن فصاعداً .. ومن أبرز هذه الحقائق ما يلى :

* أننا لن نتخلص من كون غالبيتنا من العرب المسلمين .

* أننا أيضاً لا نعيش وحدنا .

* فبين مجتمعاتنا العربية تنوع ثقافى وعرقى وطائفى كبير لمجموعات غير عربية أو غير مسلمة عاشت آلاف السنين فى المجتمعات العربية وساهمت بفاعلية فى إثراء الثقافة

العربية .. وأكبر مثال على هذا التفاعل النشط ما حدث فى الأندلس فى أوج ازدهار الحضارة الإسلامية .

* كما أننا لا نعيش وحدنا فى العالم ، وأصبحت العزلة غير ممكنة .

* قدرتنا على التأثير كمجتمعات تضعف أو تقوى بقدر قوتنا الاقتصادية ، وهى الآن فى مستويات غير مرضية .

* قدرتنا على معالجة مشكلاتنا فى مختلف المجالات تضعف أو تقوى بقدر كفاءة وواقعية الفكر الذى يقود العمل فى مختلف التيارات .

* لا مجال فى العصر الحالى والمستقبل المنظور لقولبة الفكر والتعليم والثقافة وفرض آراء وحظر أخرى .

* لا مجال أيضاً لإغفال عنصر العقل فى الحركة الفكرية والثقافية على اختلاف ألوانها وتياراتها ، ولا مجال لتغليب العاطفة والحمية وما شابه ذلك على التفكير العقلى الذى يتعامل مع الواقع .

* لا مجال لسلبية الجماهير ومؤسسات المجتمع المدنى اعتماداً على قيام الحكومات بفعل كل شىء .. ابتداءً من التفكير وحتى تنفيذ كل عمليات الإصلاح والتنمية والتطوير .

* لا مجال لحصر المشاركة على فئات دون أخرى ، فالعصر الحالى هو عصر المشاركة للجميع .. بل إن المشاركة الحكومية ستكون الأقل حجماً وتنوعاً .. فقوى المجتمع المدنى هى التى ستثرى الساحة بمختلف الاجتهادات الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية .

رابعاً : ملامح الخطاب الثقافى العربى المنشود

إذا ما نظرنا إلى هذه التحديات والآفاق والحقائق ، نجد أنه من الضرورى العمل على استعادة مصداقية الخطاب الثقافى العربى المفقودة نتيجة التطورات التى شهدتها الساحة العربية خلال النصف الأخير من القرن العشرين .. الأمر الذى يدعو إلى تحديد ملامح الخطاب الثقافى المنشود بما يناسب هذه المهمة ..

حيث يمكن تحديد أهمها كما يلى :

١ – ترسيخ أسلوب الواقعية والشفافية فى الخطاب الثقافى ، وهو ما يتطلب :

* تغليب العقل على العواطف والتعامل مع الواقع الذى تعيشه المجتمعات العربية على الأرض .

* البعد عن طرح أوهام أو أحلام لا نصيب لها من الواقع ـ أو تخالفه أو تبعد عنه مسافات عظام ـ وذلك بهدف مجرد خلق قضية لاستقطاب الجماهير حولها أو للتمكن من السيطرة والاستغلال .

* تنمية قدرة أفراد المجتمعات العربية على التكيف مع الظروف والمتغيرات ، وتأكيد الإيمان بالتغيير بوصفة الطريق الفاعل للتطور ومواكبة العصر .

* الشفافية فى الطرح والبعد عن كل ما يمكن أن يضلل المتلقى .

٢ – التفاعل مع العصر الحالى والمستقبل المنظور بما يتطلبه من حرية فكر وتجاوب مع ديناميكية التغيير دون تعارض مع الخصوصية الثقافية للمجتمع ، وهو ما يتطلب :

* تنشيط حركة التجديد الفكرى لدى مختلف التيارات الإسلامية والعروبية.. نظراً لأنها تتعامل مع القاعدة الرئيسية للثقافة العربية ، ولا مجال لتطوير الخطاب الثقافى العربى دون التجديد الفكرى فى هذين التيارين الرئيسيين .

* كسر احتكار الجهات الرسمية والحزبية والقيادات التاريخية للساحة الفكرية والثقافية وإعلان استسلامهم وتسليم الراية للجيل الجديد .

* تشجيع التفكير العلمى الحر ، وتنمية مهارات التفكير السليم المبدع .

* المساهمة فى تمكين المجتمع من معايشة عصر العولة والتفاعل الإيجابى معه دون تخلٍ عن خصوصيته الثقافية .

* دعم الاتجاه نحو الانفتاح على العالم والتعامل الإيجابى مع التحدى الإنسانى الحضارى .

* تأكيد النسق القيمى العام للمجتمع الناتج عن تفاعل الخصوصية الثقافية مع متغيرات العصر والظروف التى يعيشها المجتمع .

* المساهمة فى حفظ كيان المجتمع كأساس لحماية استقلاله وضبط علاقاته مع من حوله .

* المساهمة فى إعداد المجتمع لما سيأتى به المستقبل على مستوى العالم من انكماش لتأثير وسائل الإعلام الرسمية على الجمهور .

٣ - تأكيد قيم الحوار وحقوق الإنسان واحترام أسس الحياة الديموقراطية السليمة ، وهو ما يتطلب :

* تأكيد الإيمان بالنهج الديموقراطى واحترام الحريات وسيادة القانون ، والعمل على حماية المثقفين والمفكرين من ضغوط مراكز القوى وجماعات الضغط والتيارات السياسية المختلفة .

* تأكيد قيم احترام حقوق الغير فكرياً وسياسياً واجتماعياً واقتصادياً .

* تعزيز تحرك المجتمع نحو مزيد من الاندماج الاجتماعى وصيانة وحدة المجتمع مع حفظ التوازن الفكرى والثقافى والبعد عن التطرف والاغتراب والتعصب العرقى أو الطائفى .

* المساهمة فى تحويل التنوع الثقافى للفئات المكونة للمجتمع إلى مصدر قوة يعزز روافد الثقافة العربية ويرسخ التمسك بالديموقراطية والتعددية .

خامساً : الإصلاح المؤسسى فى الحياة الثقافية بما يتناسب مع روح الخطاب لثقافى الجديد إن هذا الذى ننشده من تطوير فى الخطاب الثقافى العربى يتطلب صلاحاً مؤسسياً فى الساحة الثقافية يتناسب مع روح التطوير المنشود .. ومن أبرز لامح هذا الإصلاح المؤسسى ما يلى :

* توسيع مساحة الحركة لمؤسسات المجتمع المدنى التى توفر الكثير من البرامج ثقافية فى مختلف المجالات ، وتشجيع المنظمات غير الحكومية التى ترعى وتدعم حركة الفكرية والثقافية بحيادية مؤسسية وفكرية وبرامجية تفتح آفاقاً أمام المثقفين ن مختلف الاتجاهات للاجتهاد والإبداع فى وضع الحلول وتطوير الفكر الذى ينير ريق الحركة أمام مختلف قوى الفعل فى المجتمع فى إطار من التنوع الخلاق .

* البحث عن قيادات فكرية وثقافية من مختلف الألوان وفى مختلف المجالات

مكنتها ظروفها الخاصة من عدم التأثر بزيف نماذج القيادة التى كانت أمامهم فى صغرهم وشبابهم .. وهذه النواة من القادة الجدد هم الأمل فى إعادة الحياة فى مختلف التيارات والمجالات الفكرية والثقافية من الحلم وزيفه إلى الواقع ومتطلباته .. هم الأمل فى التخلص من ثقافة الرفض والتحول إلى ثقافة الفعل .

* تشجيع المنافسة بين المبدعين فى الساحة الثقافية دون تحيز لصالح أحد الاتجاهات.

* إيجاد آلية لمنع الاعتداء على حرية الإبداع من ناحية ، أو الاعتداء - من ناحية أخرى - على الأساسيات الثقافية التى يقوم عليها كيان المجتمع .

* تطوير نظم التعليم - وإتاحة فرصة التنوع فيما بين المناهج التى تطبقها - بما يكفل إعداد أجيال من مثقفى المستقبل قادرين على تغيير الفكر وجذب المجتمع نحو آفاق جديدة .

* تطوير أجهزة الثقافة الرسمية لتعمل كمحفز لقوى الإبداع ومؤسسات الإنتاج الثقافى ، لا أن تكون منافسة لها أو هى صاحبة العطاء الثقافى الأساسى والمسيطرة على الساحة الثقافية .

* العمل على محو الأمية التكنولوجية بين عموم أفراد المجتمع بما يمكنهم من الاستفادة ثقافياً من المتاح الآن من مختلف وسائل وتكنولوجيات المعلومات والاتصالات.

خاتمــــة

نعود فى الختام لنؤكد أن علينا لكى نخرج من أزمة تردى الفكر والثقافة العربية أن نفعل ما يلى :

* الاعتراف بفشل عملية رفض الاعتراف بالواقع والهروب من التعامل معه .

* الإقبال على تنشيط حركة النقد الذاتى .

* التحول بموقفنا إلى ثقافة وفكر الفعل، فتعاملنا مع الواقع على حقيقته سيوفر لنا تجربة حقيقية للعمل الخلاق.

* الفعل الحقيقى المطلوب هو فعل التغيير .. فالتغيير هو مفتاح استمرار النجاح،

وصانع التغيير يجب أن يكون هو نفس المجتمع المستهدف بالتغيير .

* الخطورة تكمن فى التوقف عند النجاح المحقق - إن وجد - وتكريس الولاء له ، وما بالك إذا ما كان النجاح وهماً .. الأمر الذى يؤدى - مع الزمن - إلى الجمود والتخلف عن مواكبة تحرك الزمان.

استراتيجية التحرر المبدع

صلاح فضل

إذا كانت حرية الخطاب.. بمستوياتها المختلفة من السياسية إلى الثقافية، هى الممارسة المباشرة الأولى لدرجات الحرية المبدعة، فإن بوسعنا أن نتمثل مشروعات التحرر في الوطن العربى، وقد مضى على انطلاقها ما يربو على قرن ونصف، منذ نشأة النزعات الليبرالية الأولى فى مقاومة السلطة المطلقة للعثمانيين وولاتهم. ثم النضال الممتد لمشروعات الهيمنة الامبريالية الغربية، أن نتمثلها اليوم وقد بلغت درجة من النضج تضعنا فى صف الجيل السابع من شداة الحرية. لكننا ننظر إليها باعتبارها منظومة بنيوية متكاملة. لا ينفصل فيها السياسى عن العقائد ، أو الشخص عن الإبداعى، مما يلزمنا بأن لا تترك قيادة الرأى العالم لمن ينتكس أو يرتد عن منجزات الأجيال السابقة.

ولعل ضمان حرية البحث والإبداع والتعبير أن يعد بمثابة محصلة التراكم الحضارى لسعى هذه الأجيال،مما يقتضى عدم السماح بالنكوص فيها مهما كانت المعوقات التاريخية متجذرة فى شروط حياتنا وداخل نفوسنا معاً.

على أن إلقاء نظرة سريعة على أبرز خطوط هذه المعوقات ضرورى لاستجلاء الاستراتيجية التى لابد من التمسك بها واستحضارها كى يكون جهدنا المبدع فى التحرر الخلاق موصولاً يسعى من سبقونا ومتقدماً بعدهم خاصة لأن أعراض النكوص ماثلة أمامنا فى الخطاب السياسى والدينى على وجه الخصوص نتيجة لعدد من العوامل التى نجمل أشدها ضراوة فيما يلى:

-عسكرة الحياة فى معظم المجتمعات العربية باسم التنوير الذى أدى إلى سيطرة النظم العسكرية وأشباهها من التى تتحول إلى أسر حاكمة على تصاوير الشعوب أنتهى الأمر إلى احتكار السلطة فى دوائر معينة.

- إعاقة التطور الديمقراطية الحر، وتشكيل أحزاب واحدة أو متعددة مروضة تكرس النظم الشمولية وتشوه التجربة الديموقراطية بتحويلها إلى إجراءات صورية تمنع تداول السلطة وتحبط كل سعى للمشاركة الفعالة فى تقرير المصير.

- استثمار الإرهاب الأصولى للدعاوى الدينية بحلول سحرية للمشاكل المستعصية فى التنمية وتخويف الحكومات والشعوب من اجتياحه، ثم تدويله فى نهاية الأمر ليصبح ذريعة للوصاية الغربية على المقدرات العربية.

وقد أدت كل هذه العوامل إلى تراجع حقيقى فى نمو منظومة قيم التحرر المبدع وكادت تشل حركة شعوب المنطقة فى تأصيل تقاليد جديدة تتغير فيها الأوضاع الاجتماعية والثقافية لتكون أكثر اتساقًا مع مبادئ حقوق الإنسان، خاصة الطفل والمرأة، فى مجتمعات مبدعة وناهضة.

من الحرية إلى التحرر:

فى بحث كتبه العالم العربى الكبير «قسطنطين زريق» فى كتاب «فى معركة الحضارة» نجد تحديداً دقيقًا لمقاييس الحضارة في العصور الحديثة إذ يحصرها فى ثمانية. ثم يعود فيرجعها جميعًا إلى مقياسين عامين هما الإبداع والتحرر، ولكنه لا يلبث أن يصل فى نهاية تحليله الشيق إلى أن الإبداع ليس إلا وجها للتحرر المبدع دائمًا على أساس أنه «إذا كان جوهر التحضر هو التحرر. فمعنى تخلفنا هو أننا لم ننجزما انجزته الشعوب التى سبقتنا فى هذا المضمار فى التحرر من الطبيعة والوهم، والتخلص من الخطأ والهوى وتأثير الغير. وإذا كان من الممكن أن نخضع بعض عمليات التحرر للقياس الكمى فى أرقام وإحصاءات، عن التصنيع ومستوى الدخل ومعدل الوفيات، وعدد المتدربين فى المهن المختلفة فبأى مقياس يمكننا أن نحدد الشخصية الإنسانية المتحررة ونقيس القيم التى تشع منها؟

وقد اعترفت بعض المنظمات العالمية الكبرى التى تعنى بالرفاهية الإنسانية بشروطها المادية من أن هناك ما هو أشد حسمًا من هذه المظاهر فى مفهوم التقدم الإنسانى. فاضطر خبراء البنك الدولى وصندوق النقد المالى إلى الحديث بلغة قريبة مما يستخدمه خبراء النقد الأدبى عندما صرحوا بأن الابتكار والإبداع أهم من الإنتاج الاقتصادى فى قياس درجة التقدم والرقى اجتماعياً وحضاريا.

وقد اهتم بعض المفكرين العرب منذ فترة ليست وجيزة بتوجه جديد فى تناول قضايا الحرية. وذلك بالانتقال من التفكير فى المستوى الفلسفى والجدلى للحرية إلى الحديث عن عمليات التحرر الفعلى فى مستوياتها المختلفة، فيقول الحبابى مثلا:

"ليس هناك حرية، بل حريات تتزامن جدليًا لإرساء عملية التحرر، ومن ثم يصبح من الضرورى ترك مفهوم الحرية التام المستقل، والانتقال لمفهوم التحرر الناقص القابل للتطور. وكما كان الاقدمون يتحدثون عن الإيمان الذى يزيد وينقص، فإن بوسعنا اليوم أن نبحث فى التحرر الذى يعبر عن عمليات الارتقاء من حالة إلى أخرى بالزيادة والنقص مع الحفاظ على استراتيجية ثابتة.

ويقدم عبد الله العروى توصيفًا محدداً لعدة مؤشرات للتحرر من أهمها:

-مؤشرات النمو الاقتصادى ويرتبط بمدى تقدم علم الاقتصاد وازدهاره.

-استيعاب العلوم الاجتماعية ويتمثل فى سيادة التفكير العلمى فى المجتمع.

-المشاركة الفردية فى الممارسات السياسية وتبدو فى توطين علوم السياسة وتطبيقها فى عمليات تداول السلطة سليماً

وبوسعنا أن نضيف إلى هذه المؤشرات العامة ما يتصل بحريات الفكر والتعبير عما يتعلق بمنظومات القيم ومدى التوافق المعنوى مع هذه العوامل المادية مثل:

-الاعتراف بنسبية القيم وتاريخيتها ونزع القداسة عن الماضوية منها.

-التخلص من الصيغ الجاهزة وتحمل نتائج حركيتها عبر عمليات التحديث.

-الانسجام والتوافق المعنوى مع إيقاع التقدم العصرى فى مختلف المستويات.

التحرر تجربة فردية واجتماعية:

وإذا كان هؤلاء المفكرون يرون التحرر تجربة يعيشها الفرد فى المجتمع إذ يتراوح بين الاعتناق أو الخضوع والعبودية فإنه يدور طبقًا لذلك فى اطار الأقل والأكثر، إطار الظهور أو الضمور، فمثلا إذا تعلمت الكتابة والقراءة ازدادت قدرتى على التعامل مع الغير. وإذا أتقنت توظيف أوعية المعلومات تضاعفت إمكاناتى، أما إذا مرضت وعجزت عن توفير ثمن الدواء فإن حريتى حينئذ تصبح منقوصة. إذا كان فى مقدورى أن أرشح نفسى لعضوية البرلمان بعد أن كان لى حق التصويت فحسب أرتفع

قدر مشاركتى فى التنظيم السياسى، أما إذا سحب منى حق المبادرة وطلب منى فقط أن أقول نعم أولا في استفتاءات متلاحقة انخفض مقدار حريتى السياسية، وهكذا يعيش كل منا تجربته اليومية فى التحرر بنسبة تخضع للزيادة أو النقصان طبقًا لجموع الحقوق المخولة له والقدرات المتوفرة لديه لمارستها. وبهذا يصبح التحرر معادلاً لانخفاض عدد الممنوعات وارتفاع عدد الاشياء المباحة.

فكلما تحرك المرء واجهته حواجز عائلية وقانونية وشرعية، فإذا أراد أن يتخطاها دخل فى صراع عنيف مع ممثل إحدى تلك الهيئات، من الأب إلى المؤسسات الاجتماعية والقضائية والسياسية. وحسب مايسفر عنه الصراع تتسع دائرة تصرف المرء أو تنحسر، فيحس بأن حريته تتضاعف أو تتقلص، وفيما يتعلق بالحقوق المادية التى هى وسائل الحرية يلاحظ أنها محصلة الصراع فلا تتحسن حصة المرء من الخيرات والثقافة والعلم والصحة إلا إذا تحسنت منزلة أسرته وطبقته ومجتمعه.

أى أن حرية الفرد- بهذا المنظور الاجتماعى- مرتبطة بتقدم الطبقة ورقى المجتمع وتوفر الشروط المادية الضرورية لكفالتها ونموها المضطرد.

غير أن هناك قفزة نوعية فى ممارسة الحرية لايقوى على القيام بها سوى المبدعين، لأن طاقات التخيل والابتكار لا تتوزع على الناس طبقا لظروفهم المادية. فأصحاب المواهب الخلاقة والإمكانات العقلية الفذة يمتلكون من وسائل الإنتاج الفكرى ما يتيح لهم أن يمارسوا قدراً من الحرية لايقوى عليه ابناء الطبقات المقتدرة، مما يحيل إمكاناتهم بطريقة جدلية إلى قدرات مادية فى تغيير مصائرهم وتحسين مستوى مجتمعاتهم.

الكوابح الداخلية:

إذا كان البحث فى الشخصية يكتسب أولوية من المنظور العلمى على البحث فى مشكلات الهوية لأنه قابل للتحليل الكمى من ناحية ويخضع للخواص التاريخية بما يتيح له منظورا مستقبلياً من ناحية أخرى، فإن بوسعنا الحديث عن منظومة من الإشكالات المزمنة التي تتعرض لها الشخصية العربية فيما يرتبط بموقفها من قضايا التحرر الكلى، خاصة فيما يتصل باللغة والتعبير. ولكى نراها بوضوح كاف ربما كان من الملائم رصدها من الشاطئ المقابل فى عدد من الكوابح البنيوية التى تحد منها وتحاصرها بأنواع متعددة من الرقابة الذاتية والاجتماعية المتوارثة.

فعندما نتأمل فعل الحرية من منطقة الرقابة التى تحاصره نكتشف على التو أنه لايمثل انطلاقاً عفوياً فطرياً يتجسد فى حالة إنسانية بدائية إلا عند نقطة غائبة فى أعماق الماضى لانملك وسائل الإمساك بها وتحديدها وإما يعتبر التحرر الآن فعل مقاومة لكوابح تتجمع لحصاره وخنقه على مستويات عديدة، بحيث يمثل كل تحرك فى اتجاه تحقيق مزيد منه محصلة إيجابية لعمل مجتمعى تاريخى محدد.

ولأن الإرادة هى المنبع الأول لفعل التحرر الواعى فإن الرقابة الداخلية الذاتية هى التى تتكفل بتطويق هذا الفعل قبل انبثاقه وهى لا تعمل باستقلال عن نظم المجتمع وموروثاته التى تحدد آلياتها وتغذيها بطرائق الإقناع من ترهيب وترغيب لكبت الغرائز وإعلائها. وتتكفل بحوث علم النفس- خاصة التوليدى- بإلقاء ضوء غامر على هذه المنطقة من ميكانيزمات الإرادة والفعل بين التحقق والتلاشى.

وربما لعبت الكفاءة اللغوية دوراً حاسماً فى هذه المرحلة، يتميز بتأثيره البالغ على نمو مستوى الشجاعة في التعبير عن الرأى ضد القمع الداخلى والرقابة الذاتية. إذ تلعب التربية دوراً خطيراً فى توجيه الطفل إلى أحد مسارين:

-إما تحجيم قدراته الإبداعية فى التعبير الشجاع وترويضه على تلقى التلقين بما يؤدى إلى تغييب المبادرة الذاتية وتغليب صوت الآخرين.

-وإما إطلاق طاقاته فى النمو العقلى والمعرفى عن طريق تنشيط فعالياته الابتكارية فى المبادرات التعبيرية بلغته الخاصة.

وهنا يتحدد نمط كفاءته اللغوية بين طرفين بجنح أولهما إلى الحرص على اتباع لأعراف فى التواصل اللغوى وبذل أقصى الجهد للتفاهم والتماثل مع الآخرين على حساب أفكاره ومشاعره الخاصة ويميل ثانيهما إلى التدرب على ابتداع الاشكال اللغوية المميزة لنقل المشاعر والافكار فى حالتها دون تطويع للتقاليد والصيغ والأعراف المهيمنة.

البنية البطركية:

تقضى بنا هذه الإشكالية للمستوى الثانى من الرقابة وهو الاجتماعية كما تمارسه الأسرة أولا ثم المدرسة والمجتمع ثانياً وربما كانه أفدح أوضاعنا الاجتماعية فى العالم العربى عند التحليل العلمى لمكوناتها هو سيطرة هذه السلطة الأبوية

باعتبارها غطاءً صلباً للمجتمع التقليدى يعوق انتشار مبادرات التحرر بجميع مستوياتها السياسية والثقافية.

ومنذ أن شخص هشام شرابى أوضاع هذه البنية البطركية باعتبارها أكبر مرض فتاك ينخر فى عظام مجتمعنا العربي ويقوض أخلاق فى الحرية والتقدم ، لم يعد من الممكن تجاهل أعراضها فى التركيب الاجتماعي والعلاقات المهيمنة فيه. حيث تغلب مثلاً الانتماءات الجزئية والمحلية كالطائفية والقبلية أو القروية فى الممارسات الاجتماعية، بما يسمح بهيمنة السلطة الأبوية وتضاربها مع الاهداف والمصالح المجتمعية الكبرى. وتظهر هذه الأعراض بشكل مباشر على مستوى العائلة فى أساليب التربية والتنشئة؛ حيث تتكون الشخصية الأبوية وينبنى نظام العلاقات الاجتماعية وتوزيع السلطة طبقًا لها. ويقول الباحثون إن هناك نقطة ضعف أساسية فى الحلقة التى تتكون منها قاعدة النظام البطركى وهى المرأة التى تعتبر ركيزته ومحور تمظهره الاساسى. من هنا يصبح العامل الثورى الحقيقى الذى يقدم وعداً مستقبلياً لتغيير هذا النظام هو وضع المرأة، فلم يعد التآمر السياسي ولا المصلح الدينى ولا مدبر الانقلاب العسكرى ولا المجاهد بتحديه للقيم الدينية التقليدية هم الذين يستطيعون تغيير الهيمنة البطركية، بل يعمدون إلى تثبيت نموذجها ويظل وعى المرأة القادرة على الرفض والمقاومة والتحرر هو الكفيل وحده بزعزعة أسس النظام البطركى البنيوى وتفكيك سلطته.

وإذا كان من الطبيعى أن يحتل الجنس مركزًا رئيسياً فى حياة المجتمعات فى المراحل البدائية الأولى من تطورها ونموها، فإن أولى علامات التقدم الاجتماعى تظهر عندما يتجاوز المجتمع المفهومات والعلاقات الناجمة عن إضفاء طابع الخطورة والأهمية على قضايا الجنس، ويقيم محلها مفهومات وعلاقات جديدة ترتكز على العقلانية وتحقيق المصالح الاجتماعية الكبرى فى العمل والانتاج والرفاهية.

لأن بدائية المجتمع البطركى تتجسد فى بدائيته الجنسية، ولكى يتحرر هذا المجتمع لابد أن تكون المرأة فيه حرة تعتز بكرامتها الإنسانية واستقلالها عن الوصاية.

وحينئذ لاتشغل مسألة الجنس اهتمام الرقابة الاجتماعية ولا تصبح المتعة بأولوية قصوى فى سلم الاهتمامات، ويتم تقبل الحلول التى اهتدت إليها المجتمعات المتطورة فى سيرتها الحضارية عبر التاريخ، بما يحافظ على تحرر المرأة من بيع الجسد وامتلاك مصيرها المستقل.

إن السلطة فى البنية البطركية، سواء كانت مادية أو روحية. هى- كما يقول شرابى- بمثابة الأوكسجين الذى تتنفسه لكى تعيش وتتمكن من الاستمرار، وتستمد هذه السلطة شرعيتها من قدرتها الفائقة على تأمين استمرار القيم والعلاقات التى تقوم عليها وهى متدائبه بشكل هرمى يتمثل فى ثلاث منظومات متراكبة:

-المنظومة الوطنية وتقوم عليها المؤسسات العسكرية والأسر الحاكمة.

-المنظومة الدينية ويقوم عليها «إكليروس» وتنظيمات تكونت لاستغلال الدين.

-المنظومة النواة وهى التجلى المباشر للبطركية فى الأسرة ويمثلها رعاة الأخلاق.

ولكى ندرك أهمية وضع المرأة فى قضايا التحرر ، خاصة الإبداعى منه، يكفى أن نلاحظ ما تبديه المنظومة الثانية من أهمية قصوى لقضية الجنس فى رؤيتها للعالم، بحيث يصبح محوراً تتوارى إلى جانبه استراتيجية المنظومة السياسية للسلطة ذاتها، مما يجعل هذا العامل شديد الحساسية بالنسبة لقضايا حرية التعبير على وجه الخصوص.

الفكر النقدى

لايمكن للوعى الاجتماعى أن يتبلور ويصبح خلاقًا فى سبيل التحرر وتنمية الإبداع إذا لم يكن قائماً على الفكر النقدى الشامل، وإذا كانت البطركية التى تسيطر على المجتمع بمختلف مؤسساته ونظمه لاتستطيع أن تتصور ذاتها إلا استناداً إلى مفهوم السلطة والقمع، فإن غلبة التيار النقدى هى التى ستخلق الفرصة التاريخية لتغيير الواقع بشكل جذرى.

ولعل تزايد التيار للفكر السلفى وصعود مؤشر الاتجاه التنويرى واكتشافه درجة متنامية من الشعبية حتى الآن، أن يكون من أنجح وسائل التحرر من السلطات الاجتماعية الضاغطة والمعوقة للإبداع العلمى والأدبى والفنى ، وهنا ينبغى أن نؤكد ضرورة تكثيف تيارات هذا النقد والحفاوة المتنامية بأفكار أعلامه فى الثقافة العربية المعاصرة.

ولعل أهم مظاهر تنمية الإبداع هوتحرير طاقة التخيل بأقصى ما تتسع له دوائر الرقابة الذاتية والمجتمعية والسلطوية، وهى عملية متنامية ومتوسعة دائماً هذا التخيل لا

معنى له. لا وجود له بالنسبة للآخرين سوى فى التعبير.

التعبير عن أشكال العلاقات الإنسانية الجديدة،، عن أوضاعها المستقبلية دون حجر أو وصاية. ولعل حجر الزاوية فى هذا التحرر هى الاعتراف بمشروعية الاختلاف وعدم الإصرار على مطاردته وإدانته، والتمييز الواضح بين مايضر طاقة الأفراد ويكتب قدراتهم الإبداعية وبين مناخ التحرر الذى يتيح لشخصيتهم الازدهار ولمجتمعاتهم الرقى والتقدم.

من ثقافة السلطة إلى سلطة الثقافة

حسن حنفى

أولاً: ثقافة السلطة

١- موضوع «المثقف والسلطة» موضع شائع. تم التطرق إليه فى عدة رسائل جامعية ومؤلفات علمية ومقالات اجتهادية. وعقدت له عدة مؤتمرات وندوات عربية ودولية. وشاعت فيه الأحكام النمطية. ومن الصعب التطرق إليه من جديد دون تكرار ما هو معروف من أنماط العلاقات بين المثقف والسلطة. ومع ذلك إنه لشرف للمثقفين أن يذكروا أنفسهم برسالتهم، وأن يوقظوا ضمائرهم لأهم الأخطار التى يتعوضون لها فى حياتهم ألا وهو إغراء السلطة ومجاورة السلطان. وكما حرم البعض نقد حتى بغلة السلطان كفر أبو موسى الردار شيخ المعتزلة كل من جالس السلطان.

ولا تبرز هذه القضية إلا فى المجتمعات النامية والتى تحتاج أنظمتها السياسية إلى نوع من الشرعية عن طريق التبرير الأيديولوجى لها نظراً لأن الشرعية الدستورية تنقصها إثر انقلاب عسكرى أو نظام ملكى أو حكم تسلطى يعتمد على الطبقة أو نظام قبلى عشائرى، طالما أن السلطة السياسية غير مستمدة من الشعب عن طريق الانتخاب الحر المباشر دون تزييف أو تلاعب بنتائج الانتخابات، ودون قهر أو تخويف من المرشحين من أجل ضمان نتيجة شبه إجماعية على الرئيس الأوحد والمرشح الواحد مدى الحياة، أو على نواب الحزب الحاكم الذى يجرى الانتخابات وهو فى السلطة وفى كنف الدولة التى بيدها أجهزة الإعلام والأمن.

هنا تنشأ الحاجة إلى ثقافة السلطة من أجل إقناع الناس بشرعيتها واختيارتها السياسية؛ وهى ثقافة تابعة للسلطة. تدور فى فلكها حتى ولو غيرت السلطة اختياراتها من النقيض إلى النقيض، من مقاومة العدو إلى الصلح معه، من الحرب إلى السلام، من مناهضة الاستعمار إلى التحالف معه، من الاشتراكية كحل حتمى إلى الرأسمالية

كضرورة اقتصادية، ومن القومية العربية إلى القطرية. وغالباً ما يتم ذلك بنفس الرجال. فالمثقف مهمته التبرير وليس التفكير، الدفاع وليس التحليل، المهنة وليس الرسالة، الوظيفي وليس القضية.

ولا يختلف في ذلك المثقف العلماني عن رجل الدين. الأول يبرر اعتماداً على النظريات السياسية المدنية، والثاني يبرر اعتماداً على الموروث الديني القديم. لذلك تحالف رجال السياسة ورجال الدين عبر العصور، وتفاوتت السلطتان السياسية والدينية على حكم الشعوب. وكان أحد أسباب التحرر الفصل بين السلطتين، بين الكنيسة والدولة. في بدايات العصور الحديثة في الغرب.

ويمكن معرفة ذلك اعتماداً على التجارب الحية الفردية والاجتماعية، «اعرف نفسك بنفسك» كما قال سقراط، «في داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة» كما قال أوغسطين، وكما يستشهد بها هوسرل في التأمل الخامس في «تأملات ديكارتية»[١]. وهو اختيار القرآن الكريم (وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ)، (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ). فالاعتماد على رؤية ما يحدث في العالم الخارجي وفي النفس هو الاستبطان الذي يتحول فيه الخارج إلى الداخل. والمكان إلى الزمان، والواقع إلى ماهية[٢].

٢- المثقف في علاقته بالسلطة على ثلاثة أنواع. الأول الموظف الأيديولوجي التابع للسلطة والمبرر لقراراتها أيًا كانت. يستعمل عمله وثقافته وأسلوبه وقدراته في تزيين قرارات السلطة بطرق جدلية، الدفاع عن القرار والهجوم على الخصوم كما يفعل رجل الدين في الدفاع عن العقيدة والهجوم على خصومها. وقد يستعمل طرقًا سفسطائية. قلب الحق باطلاً والباطل حقًا ما دام الهدف هو إقناع الناس، والتسليم بما يقول، والخضوع للسلطان. الحقيقة هو مدى إقناع الناس بها كما هو الحال في الإعلام حتى ولو لم يقتنع بها المبرر نفسه. فالوجود يقوم على العدم يثبته الإيهام والكذب والإقناع بالباطل والنفاق الازدواجية كمل حلل سارتر في «الوجود والعدم» وكما حلل هيدجر ظاهرة «الرغي» في «الوجود والزمان»[٣].

والثاني الشهيد المناهض للسلطة المعارض لقراراتها الناقد لسياستها، الرافض لاختياراتها بالقول والفعل. ويتم ذلك من خلال القنوات الشرعية وصحف المعارضة والجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية والإتحادات الطلابية والنقابات العمالية والمهنية كالمحامين والصحفيين والأطباء والمهندسين ونوادي أعضاء هيئة التدريس

بالجامعات. وهى محدودة الأثر ليس لها وسائل الاتصال الجماهيرية العامة. وهى مهددة دائمًا بالحصار والحل والمنع. صحف المعارضة تطبع فى دور الحكومة قليلة التوزيع مثقلة بالديون. همها أن تكون المعارضة بديلاً عن السلطة القائمة بالفكر نفسه وطرق الممارسة وإن اختلفت فى الظاهر. المعارضة فى الحكم تسلطية أحادية الطرف لا تسمح بالمعارضة كما تفعل السلطة.

قد يتم ذلك بطرق غير شرعية عن طريق التنظيمات السرية، والنشرات والمطبوعات والكتيبات والمنشورات تحت الأرض، وهو طريق مسدود لأن عيون الدولة فى كل مكان، وأجهزة الأمن لا تخفى عليها خافية. وهى فى الغالب مخترقة أو يتم التعرف إذا ما اعترف أحد أعضائها بسبب أهوال التعذيب. وهى عاجزة عن تغيير الحكم بالقول إلا إذا تبناها الجيش. والجيش جزء من النظام، لا يتدخل فى السياسة. والهبات الشعبية وقتية. مثل هبات الخبز أو المظاهرات المؤيدة للانتفاضة والمعارضة على العدوان الأمريكى على شعب العراق سرعان ما تعود إلى سابق عهدها فى استكانة وركود.

والثالث الجسر بين السلطة والمعارضة فيما عرف أخيراً بنظرية «التجسير» من أجل الإقلال من مضار السلطة والزيادة فى منافع المعارضة، وتقليل الفجوة بين السلطة والمعارضة من أجل استتباب النظام وإطالة أمده. الحوار الوطنى هو الطريق، والتعددية الفكرية والسياسية هى المنطلق. تصبح السلطة أكثر ديمقراطية باستماعها إلى آراء المعارضة. وتصبح المعارضة أكثر اقتراباً من السلطة والتأثير فيها. هو الطريق الثالث بين السلطة التى تقمع المعارضة، والمعارضة التى تريد اقتلاع السلطة.

وإن كان التجسير ممكنًا بالفعل، وأقرب إلى الحل العملى لتحقيق السلم الاجتماعى ونزع الفتيل من الصدام بين السلطة والمعارضة الذى قد يصل إلى حد القتال المسلح كما هو الحال فى الجزائر والسودان بشكل علنى جهرى وفى مصر وليبيا والمغرب والعراق بشكل مكبوت ضمني. هى طريقة شد الحبل بين السلطة والمعارضة، وجولات الحرب، بلا غالب أو مغلوب كما هو الحال فى اليمن والكويت والأردن. وتظل التجربة اللبنانية فريدة فى نوعها حيث تقوم المعارضة بدوله داخل الدولة، وتمارس سلطة الدول فى الدفاع وتحرير الأرض وتنظيم الخدمات الاجتماعية.

ولا يوجد ضامن لئلا يتحول التجسير بين السلطة والمعارضة إلي نوع من الانتهازية. فالمثقف يستفيد من الطرفين. يستفيد من السلطة المنصب والتأييد والمنبر

والإعلام والأمان وبعض هامش الحرية والمناورة وربما بعض الربح من أهل الحظوة. ويستفيد من المعارضة احترامها وتقديرها. فهو لسان حالها والمعبر عن مطالبها والمطالب بشرعيتها. فهو أشبه بالملونين بين البيض والسود. وهو ليس غريباً عن الطبقة المتوسطة، البرجوازية الإنتهازية طبيعة تكوينها وممارستها(٤).

٣- ومهما بلغت خدمة المثقف للسلطة فإن السلطة تضحى به بعد أن تستعمله. فالسلطة لا تعمل إلا بمنطق الاستمرار والبقاء ضد الخصوم. وتعمل على التناقضات بين المثقفين واستعدادهم جميعًا لخدمتها. فإذا كان الخطر من الإسلاميين فإنها تستعمل العلمانيين ضدهم لوصفهم بالعنف والتخلف كما حدث فى مصر فى الخمسينيات والستينيات ثم فى الثمانينيات والتسعينيات حتى الآن، وكذلك فى تونس وسوريا والعراق وربما المغرب. وإذا كان الخطر من العلمانيين فإنها تستعمل الإسلاميين ضدهم وتصفهم بالمادية والإلحاد والانحلال، ومن لا إيمان له لا أمان له كما حدث فى مصر فى السبعينيات، وما زال فى السودان وأفغانستان وشبه الجزيرة العربية والتيار المحافظ فى إيران التى يسيطر على القضاء والثقافة. تضرب السلطة هذا الفريق بذاك الفريق من أجل إضعاف الفريقين المعارضين وتقوية النظام القائم، ويقوى القلب إذا ما ضعف الجناحان وإذا ما كانت السلطة قوية فإنها تضرب التيارين فى آن واحد لإضعافهما فى البداية كما حدث فى مصر فى الخمسينيات بضرب الإخوان فى ١٩٥٤ والشيوعيون فى ١٩٥٨ بعد تأميم قناة السويس فى ١٩٥٦، والوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨ فى ذروة القومية والنضال لدى الاستعمار والصهيونية.

العلاقة بين المثقف والسلطة هنا تقوم على الكذب والنفاق والمنفعة العاجلة، والشعب هو الضحية. يظن المثقف أنه يستعمل السلطة لصالحه لنشر تياره السياسى بالاستعانة بالدولة خاصة أن الإعلام فى يدة ميسر، سواء كان إسلاميًا أو ماركسياً. والحقيقة أن الدولة هى التى تستعمله وتستدرجه. تقدم له القليل لتأخذ الكثير. تحسن صورتها أمام الشعب وفى الوقت نفسه تضحى به إذا ما تجاوز الخط الأحمر، وقام بدوره الخاص لحسابه الخاص. فالعبد لا يصبح سيداً، والخادم لا يصير مخدوماً.

٤- والمثقف السلطوى هو الأيديولوجى حتى بصرف النظر عن اتجاهه إسلامياً كان أم ماركسياً؛ وهما الجناحان الرئيسيان للقلب. هو الذى انتسب إلى حركة الإخوان المسلمين أو إلى إحدى الفصائل الشيوعية فى شبابه. وربما يكون القومى خاصة فى الشام والعراق ومصر الذى كان اختيار معظم النظم السياسية فى الخمسينيات

والستينيات، وفى الخليج فى السبعينيات والثمانينيات وربما حتى الآن عندما أصبحت القومية اختيار العرب بعد حركات التحرر الوطنى وأثناء بناء الدولة الحديثة.

وهو الجامعى، الباحث الأكاديمى الذى توظفه سلطته العلمية ونظريته السياسية لخدمة النظام وسرعان ما يترقى فيه إلى اللجنة المركزية للحزب أو الوزارة. ومن أفضل من الأستاذ الجامعى لكى يكون الموظف الأيديولوجى للسلطة بما له من مكانة اجتماعية مرموقة، وحلو الحديث، والمهارة المهنية وما يفترضه الشعب فيه من أمانة القول وصدق الخطاب.

وهو المهنى المهندس أو الطبيب أو المحامى، رجل الفكر والعمل الذى يضحى بوقته من أجل القضية العامة، والقادر أمام الناس على حل أزماتهم بالعلم والعمل. يبنى السدود، وينشئ المستشفيات العامة ويدافع عن حقوق الناس. هم أهل الخبرة فى مقابل أهل الثقة. ولما كانت الجماهير تئن من ضنك العيش فإنها تنظر إليهم باعتبارهم مخلصين، وتصدقهم القول. وهو الضابط فى القوات المسلحة بعد أن يحال إلى الاستيداع، ويتفرغ إلى العمل السياسى. فالثورة من صنع الضباط الأحرار وهم ورثتها، والقادرون وحدهم على تحويل الثورة إلى دولة، يجمعون بين أهل الثقة وأهل الخبرة. يمثلون النظام فى الجيش، والقدر على الفاعلية. ويعملون فى الحقل المدنى بعد أن كثر كلام السياسيين وقل الفعل، وربما لديهم من ثقة عند الناس خاصة إذا كانوا من أجيال الضباط الأحرار من أهل الثقة وإن لم يكونوا من أهل الخبرة، لذلك تم الحديث عن عهود الثورة العربية منذ الخمسينيات خاصة فى مصر والعراق عن «عسكرة المجتمع» خاصة فى لحظات الأزمة الكبرى الداخلية أو الخارجية.

وهو رجل الدين، فقيه السلطان. وقد كان منذ نشأته الأولى مثقف السلطة منذ إضفاء الشرعية على مغتصب الحكم منذ الأمويين القدماء والأمويين المحدثين ضد ثورات آل البيت والخوارج والمعتزلة وفقهاء الأمة الذين نالهم السجن والتعذيب؛ فالفقهاء نوعان: الأول لبس الحلة، ونال المشيخة، وتنصب فى دار الإفتاء، وتصدر الإعلام وسار فى موكب الرؤساء(٥). يفتى بالحرب إذا حارب الرئيس (وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ) ويفتى بالسلم إذا شاء رئيس آخر (وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا) يفتى باشتراكية الإسلام إذا اختار الرئيس الاشتراكية «الناس شركاء فى ثلاثة: الماء والكلأ والنار» ويفتى بالرأسمالية إذا اختارها رئيس آخر بآيات التجارة فقه النشاط الاقتصادى الحر وتشبيه القرآن علاقة الإنسان بالله

وبالآخرة على أنها (تِجَارَةً لَّن تَبُورَ) مثل (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ). فقد استعمل القرآن لغة الربح والمكسب والخسارة (وتجارة ترجون كسادها)، (فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ) وتحدث عن حرية التعامل التجارى (إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ)، (إِلاَّ أَن تَكُونَ حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ). وغالبًا ما يتم ذلك بنفس الرجال وأصحاب الفتيا نظراً لقصر عهود الرؤساء بالاغتيال أو الموت وطول عمر المشايخ لما ينعمون به من رغد العيش وموفور الصحة وراحة البال.

٥- ويسرع المثقف إلى السلطة ليحقق فيها ذاته، فلم يكن له دور بارز فى مجتمعه ولم يكن له مشروع الفكرى أو العلمى الخاص. لم يكن له أثر على الحياة العامة. كان يقتصر دوره على العلم للعلم، والثقافة للثقافة، والأدب للأدب، ثم وجد فى السلطة حضوراً أكثر، وأثراً أوسع وتحولاً مصطنعًا من النظر إلى العمل. علمه لم يساعده على الرقى الاجتماعى. فهى إذاً فرصة العمر لأن يتحول من دائرة الظل إلى دائرة الضوء.

لم تكن ثقافته بطبيعتها سلطة، سلطة المثقف والعالم. كان حامل ثقافة أكثر منه مثقفاً، حامل علم أكثر منه عالمًا، ناقلاً أكثر من مبدعًا. وسلطة الثقافة بطبيعتها إبداع فى عملية التغير الاجتماعى. والصلة بين النظر والعمل، سواء كانت ثقافة الحاكم أم ثقافة المحكوم. فلجأ إلى ثقافة السلطة كى يكمل بها نقصه، نقص الممارسة والفاعلية، والخروج من دائرة المجهول إلى دائرة العلوم. لم يكن ولاءه للمجتمع أو التاريخ من أجل التغيير الاجتماعى ونقل المجتمع من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى. إذا يتحقق هذا الولاء قبل اقترابه من السلطة وبعد خروجه منها. هو الولاء الدائم لحركة التاريخ وليس الولاء الوقتى للسلطة أو منفعة شخصية. فيجد فى الولاء للنظام السياسى القائم بديلاً عن الولاء للمجتمع وللتاريخ. فالعاجل أفضل من الآجل وعصفور فى اليد خير من عشرة على الشجرة، والحاضر أولى من المستقبل.

لا يعرف أن السلطة الفعلية هى سلطة الثقافة وليس ثقافة للسلطة. سلطة العالم وليس عالم السلطة، سلطة الفقيه وليس فقيه السلطة، تنبع سلطة الثقافة من داخلها ولا تأتى من خارجها. هى ما سماه الفلاسفة الفكرة -القوة وليس بالضرورة إرادة القوة المنفصلة عن الفكر وحتى لا تتحول إلى مجرد قوة عضلية(٦). فالوحى ممكن الوقوع كما يقول محمد عبده لأنه يتضمن فى ذاته إمكانية تحققه. وهى سمة المثال عند فشته أيضاً. مثال واقع عن طريق التحرر، تحرر الأنا من سيطرة اللاأنا(٧).

ويظل مزدوج الشخصية بين الداخل والخارج، الأنا والآخر، العلم والعمل، الصدق والنفاق، الضمير والتملق، الصدق والكذب، واجهة مع النفس وواجهة مع الآخر، طرف فى السر وطرف فى العلن فينشأ الخطاب المزدوج، حديث النفس وحديث المجتمع، وسرعان ما يكتشفه الناس أو تلفظه السلطة وتستبدل به غيره أكثر قدرة على الإيهام.

ويكتنف ذلك كله حب الظهور والرغبة فى الوصول، والتحول من عالم ما بين الجدران إلى عالم الاجتماعات وأجهزة الإعلام، من دور العلم إلى دور الصحافة من الصورة الذهنية إلي الصورة المرئية، ومن قلب النظرة إلى الداخل كنظرية فى الرؤية إلي قلب النظرة إلى الخارج. فلا يرى شيئًا إلا أشباحًا يتحرك وسطها، يخاطبها وهو ينكرها. ودائرة الضوء خير وسيلة للحضور من دائرة الظل. يبغى الرقى الفردى وليس التقدم الاجتماعى، الانتقال من منصب أدنى إلى منصب أعلى. ولا يأس من المصاهرة كسبيل للوصول.

ثانيًا: سلطة الثقافة

١- إذا كانت ثقافة السلطة هى ثقافة الحكم فإن سلطة الثقافة هى ثقافة المعارضة، ليست المعارضة السياسية الحزبية. بل المعارضة الشعبية. إذ أن المعارضة السياسية الحزبية إنما تمثل أيضًا ثقافة السلطة البديلة بمنطق السلطة القائمة عن طريق مثقفى المعارضة الذين يتحولون إلى مثقفى السلطة إذا ما وصلوا إلى الحكم. كلاهما مثقفو السلطة، فى الحكم أو خارج الحكم، فى الحكومة أو فى المعارضة، اعتمادًا على مبدأ تداول السلطة. يتغير الحاكم وتبقى ثقافة الحكم.

إنما سلطة الثقافة هى التى توجه الحكم. هى الثقافة الشعبية التى تتحكم فى سلوك الناس وقيمهم ومعايير سلوكهم، بل وتصوراتهم للعالم. وفيها تتفاعل كل عناصر الموروث الثقافى الدينى والشعبى، النصوص الدينية والأمثال العامية والحكم الشعبية. ففى المجتمعات التراثية أو النامية، الثقافة ما زالت حية، ماضية حاضرة، تؤثر فى سلوك الناس. لم تتم القطعية مع موروثها بعد، كما هو الحال فى التجربة الغربية فى مطلع العصور الحديثة. هى أكثر من «ولاية الفقيه» التى تستمد سلطتها من الشخص المهم المطاع وليس من الفكر الناقد، من سلطة الإيمان وليس من نقد العقل. ولاية الفقيه سلطة رجل الدين الذى تحول إلى رجل سياسة. سلطة الفقيه الذى أصبح رئيس دولة.

سلطة الرأى التى تحول إلي سلطة المذهب. هى ثقافة غير مشخصة فى مجموعة القيم والعادات والتقاليد والممارسات الشعبية بصرف النظر عن الحاكم. بل إن الحاكم يعرف ذلك. ويستعملها مثقفو السلطة خاصة رجال الدين من أجل الدعوة إلى طاعة السلطان.

وسلطة الثقافة نوعان: سلطة الحاكم وسلطة المحكوم، سلطة الحكم وسلطة المعارضة. وكلاهما مختلطان فى الثقافة الشعبية. يعتمد الحكم على ثقافة، وتعتمد المعارضة أيضًا على ثقافة السلطان دون ثقافة المعارضة فضعفت وغاب أثرها. وضاع تصديقها، وأصبحت معارضة مستأنسة تمثل المعارضة باسم السلطة وتمثل السلطة باسم المعارضة(٨).

٢- وتبدو سلطة الثقافة التى يفرزها الحكم فى التصور الهرمى للعالم. شعوريًا أو لا شعوريًا، موروثًا من الفلاسفة أو من الصرفية أو من التراث المصرى الفرعونى القديم أو من حضارات الشرق القديم. فالعالم يتوزع بين الأدنى والأعلى فى محور رأسى وليس فى محور أفقى، وعلى درجات وليس على درجتين أو درجة واحدة. كلما صعدنا إلى أعلى زادت مراتب الكمال وقلت مراتب النقص، وكلما نزلت إلى أسفل قلت مراتب الكمال وزادت مراتب النقص. فالعالم موزع بين قطبين أعلى وأدنى، موجب وسالب على التراتب والتواصل، وليس على مستويين لا اتصال بينهما إلا الإنسان من حيث هو نفس أو عقل أو روح يشير إلى أعلى، وبدن أو جسم يشير إلى أسفل.

هذه التراتبية فى الكون تنعكس على كل شىء وعلى المعارف الإنسانية التى إذا أتت من أعلى مثل النبوة والإلهام والحدس كانت أقرب إلى الصواب، مما لو أتت من أسفل، خاصة من الحواس الخمس الخارجية. وفى الفضائل الخلقية، الفضائل النظرية أعلى من الفضائل العملية، والحكمة أعلاها والعمل اليدوى أدناها. وفى الطبقات الاجتماعية الرئيس أعلاها، كامل الأوصاف، والمرؤوسون أدناها وبخاصة العمال والفلاحين كما هو الحال فى «المدينة الفاضلة» للفارابى التى ما زالت مخزونًا نفسيًا عند الناس وبنية ثقافية تقام عليها الدول الحديثة وأحد أسباب تضخم جهاز الدولة والبيروقراطية(٩).

ولا يتطلب هذا التصور الهرمى للعالم أى تغيير فهو نظام أبدى ثابت. يكفى أن يعيه الإنسان، أن يصعد بعقله، ويسمو بروحه حتى ينال الكمال، ودون حاجة إلى أعمال الجوارح كما تقترحها الشريعة. شريعة القلب أعمق وأسرع من شريعة البدن. لا يحتاج إنسان إلا أن يعود إلى الوراء بذهنه متراجعًا، إذا كان صدره ووجهه إلى الأمام فإنه

يعود القهقرى إلى منشئه الأول وظهره إلى الخلف راجعًا إلى الوراء وليس «خلفًا در» وتغيير الاتجاه بالفعل والسير إلى الأمام عوداً إلى المصدر الأول واجتهاداً بالفعل عن طريق العمل الصالح والسيطرة على الانفعالات ومواجهة النفس والحرص على صفاء السريرة ونقاء الضمير.

فإذا كانت المراتب على درجتين فقط ينشأ التصور الثنائى للعالم كما هو الحال فى نظرية الخلق وقسمة العالم إلى خالق ومخلوق، علة ومعلول، محرك ومتحرك، صورة ومادة، فعل وانفعال، جوهر وعرض، كيف وكم، تخلخل وتكاثف، خلاء وملاء. وتنعكس هذه الثنائية فى الإنسان، نفس وبدن، عقل وحس. وفى المعرفة، حق وباطل، صدق وكذب، صواب وخطأ، يقين وشك. وفى الأخلاق، فضيلة ورذيلة، حسن وقبيح، حلال وحرام. وفى العلاقات الاجتماعية ذكر وأنثى، رئيس ومرؤوس، ملك ورعية، حاكم ومحكوم، قوى وضعيف، إمام ومأموم. وهو ما زال التصور الشعبى السائد وأحد أسباب تحول العلاقات بين الذوات إلى علاقة السيد بالعبد(١٠).

٣- وفى المعرفة، تهبط الحقائق وحيًا أو إلهامًا، كالمعرفة الربانية، معرفة مطلقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ثابتة لا تتغير لا تأويل فيها، تفهم حرفياً، فالنقل أساس العقل، النقل يقين والعقل هوى وظن وشك. وتقبل توجهاتها لا اعتراض عليها. بها مصلحة البشر. ومن عصى يكون له أشد العذاب ومن أطاع يكون له حسن الثواب.

وتحتوى هذه المعارف على حقائق قائمة بذاتها. مقياس صدقها فى مصدرها وفى الإيمان بها والإخلاص لها. هى غاية فى ذاتها وليست بالضرورة وسيلة لغاية أخرى. الوحى والنبوة حقائق فى ذاتها من الحقيقة الأولى. والعقيدة حق ويقين وليست مجرد بواعث على العمل الصالح. والشريعة، عبادات ومعاملات، تطبيق للأوامر الإلهية وليست بالضرورة تحقيقًا للمصالح العامة، والدين حقيقة فى ذاته وليس وسيلة لإسعاد البشر.

وفى العصور المتأخرة تداخلت مع الخرافة والسحر والطلسمات فى الثقافة الشعبية. فلم يعد هناك فرق بين الصوفى والمشعوذ، بين الربانى والدجال، بين العالم والجاهل. مما دفع البعض إلى إنكارها والدعوة إلى العقل الخالص، والقول البرهانى. فالحكمة كما يقول ابن رشد هى «النظر فى طبيعة الموجودات كما تقتضى به طبيعة البرهان».

فإذا ما تكلست هذه الحقيقة فى التاريخ وتحجرت أصبحت من المقدسات بل ومن المحرمات، لا يمكن تناولها بالنقد والتحليل مع إنها من صنع التاريخ. صاغها رجال ونحن رجال. نعلمهم ولا نقلدهم.

فالأشعرية هى الحق فى العقيدة. والشافعية هى الحق فى الشريعة. والفرقة الناجية فى الجنة، وهى فرقة السلطان، والفرق الهالكة فى النار وهى فرق المعارضة. فينشأ التكفير ويغيب الحوار، ويسود منطق الاستبعاد والإقصاء. والماضى خير من الحاضر. والسلف أفضل من الخلف، (فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ)، «خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم».

٤- التحول إذن من ثقافة السلطة عند المثقف السلطوى إلى سلطة الثقافة عند المثقف المعارض لا يفيد كثيراً لأن سلطة الثقافة أيضاً ثقافة سلطوية عن طريق التاريخ، فى المخزون الثقافى لا تختلف كثيراً عن ثقافة السلطة، ثقافة الفرقة الناجية. السلطة والمعارضة تقومان على المنطق نفسه، منطق السلطة، فى الحكم القائم أو فى المعارضة القادمة.

كيف يمكن التحول إذن من ثقافة السلطة وسلطة الثقافة معاً حتى يمكن أن يتحرر الناس من ثقافة السلطة وسلطة الثقافة فى آن واحد؟ كيف يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية التى تصب فيها ثقافة السلطة من خلال أجهزة الإعلام أى من السلطة السياسية وسلطة الثقافة من خلال رجال الدين أى السلطة الدينية؟

كيف يتم التحول من سلطة ثقافة الفرقة الناجية الأشعرية فى العقائد، والشافعية فى الفقه، والتصوف كعلم لبواطن القلوب، والظاهرية فى الأصول؟ كيف يمكن التحول من ثقافة الحاكم فى السلطة أو فى المعارضة إلى ثقافة المحكوم التى انزوت فى التاريخ وأصبحت على هامش الوعى التاريخى «تزعم» و«تدعى» فى حين أن الفرقة الناجية «تقول» و«تقرر»؟

إنما يتم ذلك عن طريق إعادة بناء الموروث الثقافى حتى يتحول من سلطة الثقافة إلى تحرر الثقافة بحيث ترتكز الثقافة ليس على القمة بل على القاعدة، وليس على النص بل على الواقع، وليس على النقل بل على العقل. وهذه البدائل موجودة أيضاً فى التراث القديم ولم تعش فى المخزون النفسى إلا عند القلة التى يسهل حصارها واستبعادها واتهامها بالكفر والخروج والمروق والزندقة والإلحاد وشق عصى الطاعة على الحاكم

والأمير، يستحق القتل أكثر من مرة، كفراً فى الدين، وخيانة فى السياسة، فإن لم تكف هذه البدائل يمكن إبداع بدائل جديدة. فالزمن يتغير والعصور تتوالى، والاجتهاد لا يتوقف.

٥- ولما كانت العلوم الإسلامية القديمة هى المصدر الذى أفرز الثقافة الموروثة من خلال التعليم فإنه يمكن إعادة بناء هذه العلوم القديمة سواء العقلية أو النقلية الخالصة أو العقلية الخالصة بناء على تحديات العصر. فمن العلوم العقلية النقلية الأربعة علم الكلام. وقد أفرز نسقين، الأشعرى كثقافة للسلطة، والمعتزلة كسلطة الثقافة. الأول نظرية الذات والصفات والأفعال التى جسدت الوعى وصفاته خارجاً عنه وحنطته وتعبدته مما يتطلب استرداده داخل الوعى الفردى والجماعى من جديد فيصبح موجوداً قديماً باقياً، قائماً بالنفس منزهاً وواحداً، عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً متكلماً مريداً حتى يتحول الفرد وتتحول الأمة من جهل إلى علم، ومن عجز إلى قدرة، ومن موت إلى حياة.

ويرد الاعتبار للمعتزلة، المعارضة العلنية بالفكر (المعتزلة)، والمعارضة العلنية بالسلاح (الخوارج)، والمعارضة السرية بالانتظار (الشيعة)، وإحياء التعددية الفكرية ضد حديث الفرقة الناجية، فلا تجتمع الأمة على ضلال، والكل راد والكل مردود عليه. وفى علوم الحكمة يعاد الاختيار بين البديلين، الإشراقى (ابن سينا) وهو ثقافة السلطة إلى العقلى وهو سلطة الثقافة (ابن رشد). وفى أصول الفقه يعاد الاختيار بين الشافعية وهى ثقافة السلطة إلى المالكية وهى سلطة الثقافة إثباتاً للمصالح. فما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن، والمصلحة أساس التشريع كما قال الطوفى. وفى التصوف يتم الاختيار بين تصوف الصبر والخوف والخشية والرضا والتوكل إلى تصور أكثر فاعلية يقوم على مقامات الجهاد والاعتراض ومواجهة الحاكم الظالم، والغضب لحق الله(١١).

ويمكن إعادة بناء العلوم النقليه وهى أكثر العلوم أثراً فى المساجد والزوايا والمعاهد الدينية وفى الثقافة الشعبية للناس، علوم القرآن وبيان أهمية أسباب النزول والناسخ والمنسوخ أى حوامل المكان والزمان، الواقع والتطور الموحى، وعلوم الحديث والتحول من نقد السند إلى نقد المتن، من النقد الخارجى إلى النقد الداخلى، وعلوم التفسير، والانتقال من التفسير الطولى، سورة سورة وآية آية إلي التفسير العرضى أى التفسير الموضوعى، تجميع الآيات كلها حول موضوعات طبقاً لوضع الإنسان فى

العالم، مع الآخرين ووسط الأشياء، وعلوم السيرة والانتقال من الشخص إلى المبدأ، ومن عبادة الأشخاص إلى الالتزام بالقضايا، وعلوم الفقه والانتقال من فقه العبادات إلى فقه المعاملات خاصة فى النظام الدولى فى عصر العولمة والعالم ذى القطب الواحد(١٢).

أما العلوم العقلية الخالصة فقد استحوذ عليها الغرب فى تاريخ العلوم، وجعلها جزءاً من تاريخ العلم وليس العلم إخفاء لمصادره، وأخذ النتائج دون المقدمات، والنهايات دون البدايات مما يسبب أزمة فى العلم. وجعلناها نحن مقرراً جامعياً. تاريخ العلوم عند العرب يقوم على أن العرب كانوا أسبق من الأوروبيين وعلى عظمة العلماء العرب دون معرفة كيف خرج العلم الرياضى والعلم الطبيعى من عقلية القومية، والتوحيد بين الوحى والعقل فى العلوم الرياضية، والوحى والطبيعة فى العلوم الطبيعية، والوحى والتجربة البشرية فى العلوم الإنسانية.

لقد حاولنا ذلك منذ فجر النهضة العربية على نحو انتقائى. كما أعدنا المحاولة على شكل كلى بعد هزيمة يونيو حزيران ١٩٦٧. وما زال المشروع قائما لم يتم. فتلك مهمة فريق من الباحثين لعدة أجيال وعلى الأمد الطويل. إذ ما زال الوعي العربى يتنفس برئتين. الأولى قوية، ألف عام من المحافظة منذ الغزالى حتى الآن، والثانية تحررية لم تعش أكثر من أربعمائة عام، القرون الأربعة الأولى فيصاب بالاختناق، ويرى العالم بعينين: الأولى قوية معاصرة فى المحافظة والحرفية، والثانية مجرد بصيص ضوء ليبرالى فيكون أقرب إلى الأعور. ويسير على ساقين: الأولى طويل للغاية فى الشعائرية والطقوس والثانية قصير فى العقلانية والبرهان فيكون أقرب إلى الأعرج. طائر بجناحين. الأول قوى شديد فى القطع واليقين، والثانى ضعيف مترهل فى الحوار والتشكك فينحرف الطائر نحو الجناح الأقوى. ولم الاستعجال حتى لا نكبو من جديد بدعوى اختصار المراحل واللحاق بالزمان وتكون النتيجة العودة إلى المراحل الأولى، وضياع الزمن، وتوقف التاريخ؟

٦- وفى هذا التصور العام للمرحلة التاريخية الراهنة من منظور كلى شامل يمكن إدراك أهمية النقد الحضارى المزدوج للموروث القديم وليس للوافد الغربى الحديث فقط كالعولمة، ونظام العالم الجديد، ونهاية التاريخ، وصراع الحضارات، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والأقليات، وتلوث البيئة، والطائفية، والعنف، والنزعات العرقية الجديدة. يضاف إلى ذلك النقد الاجتماعى لمشاكل السكان والبطالة والطفولة

والشيخوخة والأمراض الاجتماعية وعلوم الحياة، والچينات، والهندسة الوراثية. بل ويعنى أيضا النقد الاجتماعى المباشر للتسلط والنظام الأبوى والتجزئة والتزلف والظلم الاجتماعى والتغريب ولا مبالاة الناس.

إن المحاور الثلاثة للنقد الحضارى: المثقف العربى والسلطة، تحرير المرأة، الحداثة وما بعد الحداثة لهى تجليات للموضوع نفسه، جذور التسلط فى الموروث القديم، علاقتنا بالغرب وفى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش دون الوقوع فى الاضطراب الزمانى **Anachronism**، ونعيش مرحلة لسنا فيها، ونضع أنفسنا فى مسار غيرنا. فنحن ما زلنا نتحول من القديم إلي الجديد، من الماضى إلى الحاضر، ومن التراث إلي المعاصرة. ولم نحقق بعد الحداثة القائمة على مثل التنوير: العقل، والطبيعة، والإنسان، والحرية، والعدالة الاجتماعية، والتقدم. ومن ثم يكون نقد العقل، والحداثة، والقانون، والنظام، والنسق والتقدم وكتابة «وداعًا أيها العقل» و«ضد المنهج» نوعًا من الاضطراب الزمانى فى مراحل التاريخ وتداخل مسارات الحضارات، وأقرب إلى نهاية العصور الحديثة الغربية من بداياتها «قواعد لهداية الذهن»، «مقال فى المنهج». ومن ثم كان السؤال الضرورى السابق على النقد الحضارى «فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟».

الهوامش

١ - F. Illusseral: Méditations Cartésiennes: Trad. E. Levinas, Paris, 1935 p. 134.

٢ - وهو ما سماه عثمان أمين «الجوانية»، وهوسرل «الوعى الداخلى بالزمان» وبرجسون «الديمومة».

٣ - J. P. sartre L: fitr le Néant, Gallimard, Paris, pp. 5, 111 M. Ileidegger: Scin and Zeit, M. Niemeyer. Tubingen, 1955, pp. 167j 170.

٤ - انظروا دراستنا: «رسالة الفكر» ، «دور المفكر فى البلاد النامية»، قضايا معاصرة فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ٣ . ٢٧.

٥ - وقد قال محمد عبده فى هؤلاء:

ولكنه دين أردت صلاحه أخاف أن تقضى عليه العمائم

٦ - الفكرة، القوم Idée-Force عند فوبيه A. fouillée، جويو J. M. Guyau.

٧ - محمد عبده، رسالة التوحيد، طبعة المنار (د.ت) ص ١٠٨، ١١٨.

٨ - انظر دراستنا «التراث والتغير الاجتماعى»، «التراث والعمل السياسى»، التراث والنهضة الحضاريةة، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٦ ص٥١، ١٧٩ وأيضاً دراستنا العديدة فى الموضوع فى Islam in the Modern World, vol 1, religion. Ideology and Development vol. 11, Tradition revolution and Culture, Dar Kebaa, Cairo 2000.

٩ - انظر دراستنا: الدين والرأسمالية، حوار مع ماكس فيبر، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٩ ص ٢٧٣-٢٩٤.

١٠- وهو ما سماه هشام شرابى «المجتمع البطركى» ووصفه نجيب محفوظ فى «الثلاثية» وترسو إليه علاقة سى السيد بأمينة.

١١- وقد تم بناء علم الكلام من قبل «من العقيدة إلى الثورة» (خمسة أجزاء)، مدبولى، القاهرة، ١٩٧٨، وعلوم الحكمة فى «من النقل إلى الإبداع» (تسعة أجزاء)، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١، وما زال تحت الإعداد من النص إلى الواقع» (علم أصول الفقه) و«من الفناء إلى البقاء» (علوم التصوف) و«من النقل إلى العقل» (العلوم النقلية).

١٢- انظر دراساتنا فى علوم القرآن «الوحى والواقع دراسة فى أسباب النزول»، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص١٧-٥٦. وفى علم الحديث «من نقد السنة إلى نقد المتن» مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ص١٢١-٣٤٣، وفى علوم التفسير «مناهج التفسير ومصالح الأمة» اختلاف فى التفسير أم اختلاف فى المصالح؟ الدين والثورة فى مصر جـ٢ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص٧٧-١٢٠. هل لدينا نظرية فى التفسير؟ أيهما أسبق نظرية فى التفسير أم نظرية فى تحليل الخبرات؟ قضايا معاصرة فى فكرنا المعاصر، من التفسير الموضوعى إلى فلسفة التاريخ، قراءة فى السنن التاريخية فى القرآن لمحمد باقر المنذر، قم، إيران ٢٠٠١، وفى علوم السيرة: محمد، الشخص أم المبدأ؟ الدين والثورة فى مصر جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص١٦٣-١٦٧.

البنية الفكرية العربية السائدة مهترئة كثمرة متعفنة ولا مخرج من هذا التعفن إلا بأن ينبثق النقاء والصحة من داخل الحياة العربية ذاتها.

فهمية شرف الدين

أدونيس ١٩٦٩

زمن الشعر (حول الشعر والثورة)

ارجو أن يكون التفكير العربى الواعى قد وصل مرحلة تجاوز فيها اعتبار النقد مجرد عملية تجريح، وأن يكون قد تجاوز المحلة السابقة للهزيمة حيث كان النقد متهما دوما..

صادق جلال العظم ١٩٦٩

النقد الذاتى بعد الهزيمة

اننى واثق من أن العرب اليوم يقفون على باب التاريخ الجدى أنهم يلجونه الغد لا بعد غد، لكن ذلك لن يكون بفتح باب الاجتهاد فحسب، بل يجب اغلاق باب التقليد كليا ونهائيا.

عبد اللع العروى ١٩٦٩

الايديولوجيا العربية المعاصرة (ملحق)

هذا غيض من فيض ولا لزوم للاستطراد

بعد أكثر من ثلاثين سنة نتداعى اليوم، لنساءل لماذا لم يكن لتلك الكتابات من صدى فى ثقافتنا اليومية مشاريعنا السياسية وبرامجنا الاجتماعية، ولماذا لم نعمل علي

انبثاق النقاء والصحة من داخل الحياة العربية وفقًا لعبارة ادونيس، لماذا لم نشرع أبوابنا للنقد، ونجعل منه أداة للحفر المعرفى كما قال صادق جلال العظم؟

لماذا لم نغلق باب التقليد، كما قال عبد الله العروى.

ليس فى نيتى بالطبع أن اتوسع فى شرح الوقائع العربية الراهنة وما تنتجه من عوائق موضوعية تمنع التغيير، فالكثير من الكتابات التى صدرت منذ السبعينيات حللت هذه الوقائع وسلطت الضوء عليها باكرا"، ونبهت إلى المشكلات المزمنة التى أصبحت جزءا" لايتجزأ من الوقائع العربية "المستقرة".

ما علينا أن نعترف أن ما يجرى الآن فى العراق ليس حدثا مستقلا نسجته ظروف محلية وإقليمية وعالمية فى لحظة تاريخية محددة فحسب بل هو نتيجة موضوعية للسياسات الاقتصادية والاجتماعية التى تم اختيارها ولنقل بعناية فى السنوات الأخيرة الماضية.

لقد حان الوقت على ما ازعم للنظر بعقل بارد لما جرى في العراق ومناقشته باعتباره حلقة أخرى من حلقات الفشل الذى رافق مشروعات النهوض العربية منذ القرن التاسع عشر.

ولا أقصد بالفشل هنا، تعداد الهزائم التى رافقت قرن بكامله أى القرن الماضى بل أود الإشارة هنا إلى فشلنا المتكرر فى إعلاء شأن التحليل الموضوعى للأحداث بعيداً عن المشاعر، تلك المشاعر التى تذهب بالفهم وتحرف الادراك عن مساره الصحيح.

ألا يعنى لنا شيئا على سبيل المثال ذلك الصمت الذى اعقب احتلال العراق، اين ذلك الصراخ من أجل شعب العراق، ها هو شعب العراق يرزح تحت الإحتلال، فكيف نتضامن معه الآن؟ وهل نزوغ للتضامن معه؟

نحن الآن عاجزون عن الفعل، والاسئلة لاتزال اجوبة، فمساحة النقد تضيق باستمرار ومساحة تغيب في ثنايا إدعاءات المصلحة الوطنية ، والذين يحاولون أن يستحثوا الاجتهاد مهتمين بالمروق، أما دعاة حقوق الإنسان أو الديمقراطية، فهم يتعرضون لمختلف أنواع القدح والذم تصل حتى حدود التخوين. وفى زعمى أن الموقف مما يسمى بالفكر "الوفد" الذى اسست له ودعمته الاصوليات التومية والإسلامية يتقاطع مع اعتبارات للخصوصيات الثقافية والاجتماعية بها بشكل مقصود ويساهم الحديث عن "أصالة" ثابتة فى استبعاد النظر الموضوعى فى المشكلات التى تعانى منها

المجتمعات العربية.

فالنقاش الزائف فى أصل الديمقراطية وفصلها، أو فى حقوق الإنسان ومرجعته الفكرية، يغيب بوعى مقصود العناصر الذاتية للوضع المهين الذى يعيش فيه الفرد العربى.

وقد لاتكون الهزائم العسكرية هى الأصعب في مسار ما حدث في القرن الماضى، لأن مشاعر الذل والمهانة التى رافقت هذه الحرب أو الحرب التى سبقتها سنة ١٩٩١ تعرى بصورة اساسية المنظومة القيمية السائدة فى العالم العربى والتى تجعل الفرد العربى عاجزا عن فهم ما يحدث او صياغة مواقف صحيحة بشأنه.

لقد سمحت الايديولوجية القومية الشمولية التبسيطية بإحالة أسباب الفشل وتجلياته فى المجتمع إلى الخارج معتمدة على تحليل بتضخيم متعمد للذات فلم يتم التساؤل عن الأسباب الحقيقية المتصلة بتباطؤ نمو قدرات المجتمع وقواه الانتاجية المادية والبشرية.

فما هى العلاقة مثلا بين الخارج العدوانى وتغيب الآليات الضامنة للمشاركة السياسية للفرد العربى، وما علاقة هذا الخارج مثلا فى الوضع المشين والمهين الذى تعيش فى ظله المرأة العربية.

لقد أشار تقرير التنمية العربية الإنسانية إلى النواقص فى البنى الاجتماعية العربية، وهى النواقص الثلاث المتصلة بوضع المرأة، والنقص فى إنتاج المعارف، وسوء إدارة الحكم.

وإن هذه النواقص لا تتصل فقط بعدم الاستقرار الذى ينتجه الوضع الإقليمى والعالمى فحسب، بل يتصل أيضا بآليات النبذ والقصاء والتهميش التى تمارس فى المجتمع، والمشكلة هنا على ما نعتقد تتصل إتصالا وثيقا بغياب المنظومة القيمية التى تعلى شأن المساواة بين المواطنين فى المجتمعات العربية بصرف النظر عن العراق أو الدين، أو الطائفة، كما تتصل بغياب المنظومة الحقوقية التى تصون قيم المساواة بواسطة القانون، كما أن انصراف الباحثين والمحللين عن التفكير فيها وتبريرها مرة بالتدخل الخارجى ومرة بالخصوصيات الثقافية يعمق المشكلة بدل أن يضعها على سكة الحل الصحيح.

لقد حاول رجال النهضة الاوائل أن يؤكدوا على مجموعة من القيم المترابطة التى

تشكل جوهر النقلة النوعية لأى مجتمع يود تجديد أوليات اشتغاله، فكان الكلام عن الاصلاح السياسى معزولا عن الاثنين معا.

ربما تكون كلمة إصلاح ليست الكلمة الأفضل الآن فى ظل هذا الوضع المأساوى الذى تعيشه المجتمعات العربية، لكنها مع ذلك تظل الكلمة المناسبة فى غياب أية عناصر واعدة بالتغيير النوعى على المدى القريب. ولكن يعلم كيف تبدو المجتمعات العربية اليوم، لقد انهكت هذه المجتمعات بالادارات السياسية المتعاقبة التى لن تفلح في انجاز أبسط مقومات التنمية وفشلت بالتالى فى خلق الفرد العقلانى القادر على تحمل مسؤولية أفعاله، المواطن الفاعل والمتفعل القادر على صيانة أحكام صحيحة للموضوعات المتعددة التى يتعرض لها أويصادفها.

من اين نبدأ؟ كيف نبدأ، ومن يبدأ؟

عملية معقدة بالفعل، لكن أوليتها ظاهرة للعيان، فالاستبداد القائم على مفهومى الإخضاع والطاعة ليس سمة للنظام السياسى فحسب، بل هوسمة للنظام الاجتماعى بدءا من العلاقات داخل الأسرة كما يقول هشام شرابى.

فالتمييز بين المواطنين ليس وضعا حقوقيا فقط بل هونمط للعلاقات الاجتماعية القائمة على التمييز بين الرجل والمرأة وبين الاعراق والأديان والطوائف.

إن وصف الحالة التى تمر بها المجتمعات العربية ليس صعبا.

فإينما التقينا نرى كيف تتقاطع قيم الاستبداد داخل النسيج الاجتماعى، ما نحن بحاجة إليه يتعدى الوقائع بما فيها الوقائع الإقليمية والعالمية بما أنها اصبحت ضمن المعطيات الموضوعية.

ما نحتاجه اذن هو التوقف مليا، والنظر بعقل بارد إلى ما يجرى وضبطه فى حدود المسؤوليات التى يجب أن يضطلع بها المجتمع.

لقد اضعنا قرنا من الزمن ونحن نبحث فى مسؤوليات الآخرين عن الأوضاع السائدة عندنا، ألا آن بنا أن نتوقف ونحدد مسؤولياتنا عما نحن فيه؟

لقد حان الوقت على ما اعتقد للإستفادة من معطيات العصر، والنظر إلى تجارب الآخرين بعين ايجابية، حان الوقت للتوقف عن البحث عما يفرق لتأكيد خصوصياتنا المزعومة.

حان الوقت لنبحث عن وجه التشابه مع شعوب اخرى بدأت رحلتها نحو العصر في ظروف مشابهة.

حان الوقت لننتقل من الفعل السلبى القائم على منهج الإستبعاد إلى فعل ايجابى قائم على مبدأ القراءة المتأنية للحاضر استعداداً للمستقبل.

حان الوقت لان نغلق باب التقليد وأن نوسع صدورنا ونفتح عقولنا للنقد.

وإذاكان التغيير يفترض هدما للبنية القديمة التقليدية فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربى، يجب أن يكون بآلة من داخله لأن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل نفسه.

صياغة أولى، للمناقشة فقط

الحرية والإبداع في الوطن العربى، منظور التنمية الإنسانية

نحو توسيع نطاق الحرية وضمانها بإقامة الحكم الصالح فى البلدان العربية

نادر فرجانى مدير مركز "المشكاة" للبحث، مصر WWW.almishkat. org
٠٣-٠٦-٢٠٠٣

نادر فرجاني

تمهيد

التنمية الإنسانية والإبداع فى مفهوم التنمية الإنسانية

رغم أنه قد شاع، بالعربية استعمال "التنمية البشرية" كترجمة للمصطلح الإنجليزى human development، إلا أن "التنمية الإنسانية" عندنا تعريب أصدق تعبيراً عن المضمون الكامل للمفهوم، كما سيتضح بعد قليل ، مع الإبقاء على مصطلح "التنمية البشرية" بدلالة أضيق، تقابل تقريباً ما اصطلح عليه في وقت سابق بعبارة "تنمية الموارد البشرية human resources development ، الأمر الذى يسمح به ثراء اللغة العربية.

فعلى حين تستعمل كلمتا «البشرية» و «الإنسانية» تبادليًا فى العربية، يمكن إنشاء تفرقة، دقيقة، ولكن دالة، بين الأولى كمجموعة من الكائنات، والثانية كحالة راقية من الوجود البشرى فلفظة الإنسانية تعبر عن سمو الوجود البشرى(١). وهذه التفرقة هى أساس تفضليا لمصطلح "التنمية الإنسانية" بالعربية.

وعلى صعيد آخر، استقر بالعربية استخدام مصطلح "رأس المال البشرى" كتعريب لمصطلح human capital ، بمعنى التوجهات والمعارف والقدرات التى يكتسبها الافراد، أساساً من خلال التعليم والتدريب والخبرة العملية. وعندنا أن مفهوم "رأس المال" الذى يتسق مع «التنمية الإنسانية» أوسع كثيراً من "رأس المال البشرى" على

المستوى الفردى، ويعد أرحب على المستوى المجتمعى.

ونقترح اعتماد مصطلح رأس المال المجتمعى ليعبر عن تكامل مفاهيم رأس المال الاجتماعى. والسياسى، والفكرى، والثقافى، فى رأسمال عماده الأنساق التى تنظم البشر فى بنى مؤسسية تحدد طبيعة النشاط المجتمعى، وعائدة. وإذا جمعنا بين مفهومى رأس المال المجتمعى، الذى يتعامل مع الناس باعتبارهم مؤسسات[٣] بما فى ذلك مجتمعات بكاملها، ورأس المال البشرى الذى يتعامل معهم كأفراد مفهوم لرأس المال الإنسانى نعتبره جديراً بالاقتران بمفهوم التنمية الإنسانية.

وقد اكتسب مفهوم "التنمية الإنسانية" ذيوعاً منذ عام ١٩٩٠ بتبنى برنامج الأمم المتحدة الإنمائى للمصطلح، بمضمون محدد، وتركيب مقياس، مبسط للتنمية الإنسانية -هو فى الواقع أقرب لكونه مقياساً للتنمية البشرية بالمعنى الضيق المرادف لرأس المال البشرى- ونشر تقرير سنوى حول الموضوع.

وينبنى المفهوم على التراث الفكرى الخاص بدور البشر فى التنمية الذى مر بتطورات متتالية توصلت إلى جل العناصر التى تبناها تقرير التنمية الإنسانية الأول (برنامج الأمم المتحدة الإنمائى بالإنجليزية، ١٩٩٠).

ويقوم المفهوم على أن "البشر هم الثروة الحقيقية للأمم[٤] و أن التنمية الإنسانية هى "عملية توسيع خيارات البشر" ونتوقف هنا لتبيان مركزية الحرية فى مفهوم التنمية الإنسانية. فمنطق توسيع خيارات الناس يرتب أولوية مطلقة لإعمال حرية الاختيار بين بدائل متاحة، الأمر الذى ينطوى بدوره على مركزية الحرية فى التنمية الإنسانية حتى تساوى بعض الكتابات النظرية الأحدث بين التنمية والحرية (سن بالإنجليزية، ١٩٩٩).

والواقع أن "الخيارات" choices تعبير عن مفهوم أرقى، يعود إلى الاقتصادى، هندى الاصلى :أمارتيا سن[٥] A.Sen منذ الثمانينيات ، ألا وهو: "الاستحقاقات"entitlements، ونرى فيه تعبيراً عن حق البشر الأصيل فى هذه "الخيارات".

للبشر إذا، لمجرد كونهم بشراً، حق أصيل فى العيش الكريم، مادياً ومعنوياً، جسداً ونفساً وروحاً. ويتفرع عن هذا المنطلق نتيجتان هامتان:

الأولى: ترفض التنمية الإنسانية بداية أي شكل من أشكال التمييز بين البشر على أى معيار كان: النوع أو الأصل أو المعتقد.

الثانية: لايقتصر مفهوم الرفاه الإنسانى فى التنمية الإنسانية على التنعم المادى وإنما يتسع للجوانب المعنوية فى الحياة الإنسانية الكريمة مثل التمتع بالحرية والجمال واكتساب المعرفة والكرامة الإنسانية وتحقيق الذات.

واستحقاقات البشر، من حيث المبدأ، غير محدود، وتتنامى بإطراد مع رقى الإنسانية،ولكن عند أى من مستويات التنمية، فإن الأحقيات الثلاثة الأساسية، فى نظر تقرير التنمية البشرية هى «العيش حياة طويلة وصحية، والحصول على المعرفة، وتوافر الموارد اللازمة لمستوى معيشى لائق».

ولكن التنمية الإنسانية لاتقف عند هذا الحد الأدنى، بل تتعداه إلى استحقاقات إضافية أخرى، تشمل "الحرية السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، توافر الفرص للإنتاج والإبداع والاستمتاع باحترام الذات وضمان حقوق الإنسان" (المصدر نفسه).

الأول: بناء القدرات البشرية الممكنة من التوصل إلى مستوى رفاه إنسانى راق، وعلى رأسها العيش حياة طويلة وصحية، واكتساب المعرفة، والتمتع بالحرية، لجميع البشر دون تمييز.

والثانى: التوظيف الكفء للقدرات البشرية فى جميع مجالات النشاط الإنسانى، الإنتاج ومنظمات المجتمع المدنى والسياسة.

التنمية الإنسانية إذاً ليست مجرد تنمية "موارد بشرية"، أو حتى "تنمية بشرية" أو وفاء بالاحتياجات الأساسية للناس، وإما هى نهج أصيل للإنسانية فى التنمية الشاملة المتكاملة، للبشر والمؤسسات المجتمعية يستهدف تحقيق *الغايات الإنسانية* الأسمى: الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية.

أهم استخلاصات تقرير التنمية الإنسانية العربية الأول (٢٠٠٢).

رغم الإنجازات التى حققتها البلدان العربية على أكثر من صعيد فى مضمار التنمية الإنسانية خلال العقود الثلاثة الأخيرة، تبقى السمة الغالبة على مشهد الواقع العربى الراهن هى تغلغل نواقص محددة فى البنية المجتمعية العربية تعوق بناء التنمية الإنسانية، أجملها التقرير فى نواقص الحرية وتمكين المرأة والقدرات الإنسانية- المعرفة. حتى أن أخذ هذه النواقص فى الاعتبار، كما فى تركيب مؤشر التنمية الإنسانية، يقلل من مكانة البلدان العربية على مقياس التنمية البشرية التقليدى، يؤكد أن تحدى بناء التنمية الإنسانية مازال ضخماً للغالبية الساحقة من العرب.

في المنظور الإيجابي، يعنى بناء التنمية الإنسانية في الوطن العربي أن تتوفر البلدان العربية على تجاوز النواقص الراهنة، بل تحويلها إلى نقيضها، أي ميزات ينعم بها المواطنون العرب، دون تفرقه، وتزهو بها البلدان العربية على باقي العالم.

على وجه التحديد يخلص التقرير إلى ضرورة أن تتوفر البلدان العربية على إعادة تأسيس المجتمعات العربية على:

١- الاحترام القاطع للحقوق والحريات الإنسانية باعتباره حجر الزاوية في بناء الحكم الصالح المحقق للتنمية الإنسانية.

٢- تمكين المرأة العربية، عبر إتاحة جميع الفرص، خاصة تلك الممكنة من بناء القدرات البشرية، للبنات والنساء على قدم المساواة مع "شقائقهن" من الذكور.

٣- تكريس اكتساب المعرفة، توظيفها بفعالية، في بناء القدرات البشرية، وتوظيفها بكفاءة في جميع صنوف النشاط المجتمعي، وصولاً إلى تعظيم الرفاه الإنساني في المنطقة.

هذا هو صلب التجاوز اللازم لتخطي أزمة التنمية الإنسانية في المنطقة العربية، ولكنه ليس منتهى الأمل. فاستكمالاً لتجاوز نواقص الوضع العربي الراهن، يمكن الإشارة أيضًا إلى ضرورة بناء القدرات الإنتاجية العربية في مواجهة الطبيعة الريعية للاقتصادات، والمجتمعات، العربية. واستكمالاً لإصلاح البناء المؤسسي العربي، خدمة للتنمية، يتعين إضافة لإصلاح نسق الحكم على الصعيدين القطري والقومي، على أساس متين من الحريات، تمتين التعاون العربي، وتعظيم الاستفادة من العولمة، وتوقي مخاطرها المحتملة.

في الحاجة إلى حفز الإبداع في الوطن العربي.

ليست الحاجة لحفز الإبداع في الوطن العربي بحاجة لكثير من التبرير في ضوء سمات الحقبة الراهنة من تطور البشرية التي تقوم على كثافة المعرفة، والتسارع الانفجاري في إنتاجها في مجتمعات المعرفة من ناحية، والتخلف النسبي للمنطقة العربية في مضمار اكتساب المعرفة ناهيك عن إنتاجها، من ناحية أخرى. ولا غزو أن تعرف تقرير التنمية الإنسانية العربية الأول على «نقص اكتساب المعرفة» باعتباره أحد «النواقص الثلاث» التي تعيق بناء التنمية الإنسانية في البلدان العربية (النقصان الآخران، للتذكير، هما: نقص الحرية ونقص تمكين المرأة).

لكن أهمية موضوع الإبداع يكتسب دعمًا من أن النواقص الثلاثة المذكورة تتضافر لخنق الإبداع فى أى مجتمع.

يمتنع الإبداع فى غياب الحرية حيث الإبداع فى جوهره عملية تحرر تطمح إلى مستقبل يناقض الراهن، ونقص تمكين المرأة يعطل الإبداع لدى نصف الناس، لابل فى المجتمع بأسره(٦)، ونقص اكتساب المعرفة، خاصة فى منظور قلة اكتساب القدرات النقدية والابتكارية ومن ثم ضعف ناتج البحث والتطوير، يعنى وهن القدرة على الإبداع، بعبارة أخرى، فقر الإبداع فى البلدان العربية هو جماع النواقص الثلاث، أى بؤرة التخلف فى البلدان العربية. ومن ثم، فإن حفز الإبداع يمثل أحد أهم المداخل الرئيسية لبناء التنمية الإنسانية فى البلدان العربية.

ومن ناحية أخرى، فإن البلدان التى تعانى من قصور واضح فى اكتساب المعرفة أولى بأن تسعى لحفز الإبداع حيث يتعاظم العائد التنموى على تنمية رأس المال الفكرى فى المجتمعات التى يقل فيها اكتساب المعرفة وتزداد، من ثم، فرص الاستفادة من معين المعرفة المتاح على الصعيد العالمى. بعبارة أخرى فى المنظور المقارن، تعظم الحاجة إلى حفز الإبداع، ويتعاظم العائد التنموى المتوقع عليه، فى البلدان العربية.

أولا: هل الحرية لازمة للإبداع؟

تحقق، لاشك، إنتاج علمى مهم فى ظل نظم حكم قهرية، خاصة فى ميدان العلوم الطبيعية والدقيقة، وبالأخص ما اتصل منها بنظم التسليح، من خلال دعم قوى وتمويل سخى، من السلطة الحاكمة لهذه المجالات. كما يمكن تحقيق معرفى مهم فى المجالات التقنية، مثل تطوير التقانة للإنتاج الاقتصادى فى ظل دكتاتورية مستنيرة، كما حدث فى كوريا الجنوبية فى مرحلة.

ولكن فى مثل هذه الحالات لايمتد الإنجاز المعرفى للعلوم الإنسانية والاجتماعية ولا للفنون والآداب، كذلك لاتعم فائدة الإنتاج المعرفى هذا المجتمعات المعنية بكاملها، أى لا يمتد الإنجاز المعرفى لتطوير جميع القطاعات ولتحسين الرفاه الإنسانى للبشر، والمثال على ذلك فى الحالة العربية هو العراق، وخارج المنطقة العربية كوريا الشمالية .

كما لايطرد، فى مثل هذه الحالات، الإنتاج المعرفى ذاته، ولو فى العلوم الطبيعية الدقيقة والتسليح، نظرا لفقدان المجتمع للقدرة على توفير الموارد اللازمة باطراد مع

ضعف باقى مكونات البنية المجتمعية، والمثال الآن على ذلك هو الاتحاد السوفييتى السابق الذى انهار، ضمن أشياء أخرى، تحت وطأة عدم القدرة على الوفاء بالاحتياجات الأساسية للناس أو تمويل التسليح العسكرى.

وفى منظور التنمية الإنسانية، فإن التقدم العلمى تحت القهر يرتبط بالضيق على الحريات الأمر الذى يؤذى التنمية الإنسانية من أوسع الأبواب.

أما إن أردنا معرفة راقية فى شتى مجالات الإبداع، فالحرية لازمة، وإن أردنا تنمية إنسانية من خلال اكتساب المعرفة، فالحرية لاغنى عنها.

ثانياً: الشروط العامة للحرية؛ نحو توسيع نطاق الحرية وضمانها بالحكم الصالح فى البلدان العربية.

الحرية إذا لازمة لتمام المناخ المجتمعى الحافز على الإبداع تحقيقا للتنمية الإنسانية.

الحرية من الغايات- القيم الإنسانية الأعلى ومن ثم فهى مقدرة فى حد ذاتها ومطلوبة لذاتها.

يتسع مفهوم الحرية لمعنيين: سلبى وإيجابى يتصل الأول بالنطاق الذى يمكن لفرد، أو جماعة، فيه أن يكون كما يريد أو يفعل ما يريد دون تدخل من آخرين؛ بينما يتعلق الثانى بكنه مصدر التدخل أو الضبط لكينونة أو فعل الفرد، أو الجماعة.

كذلك يتفاوت نطاق مفهوم الحرية بين حدين أقصى، الأول ضيق يقصرها على الحقوق والحريات المدنية والسياسية ويربطها بفكرة المواطنة والديمقراطية وبظهور الليبرالية فى الفكر الغربى، والثانى شامل يضيف إلى الحريات المدينه والسياسية- بمعنى التحرر من القهر- التحرر من جميع أشكال الحط من الكرامة الإنسانية مثل الجوع والمرض والجهل والفقر والخوف. بهذا المعنى الشامل تعد الحرية غاية التنمية الإنسانية ووسيلتها فى آن، وفى الفكر التنموى الحديث تعد الحرية صنو التنمية، ويظهر مفهوم "الحريات الوسائلية" المؤدية لتمام الحرية(٧) (سن بالإنجليزية١٩٩٩).

ويلاحظ أن القرآن الكريم قد اعتمد الجمع بين طرفى متصل من «الحريات» يبدأ، على طرف بالتحرر من الجوع وينتهى، عند الطرف الآخر، بالتحرر من الخوف، عند الحديث عن النعم.

"وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان، فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون"، النحل ١١٢.

"ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات"، البقرة، ١٥٥.

"فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع، وأمنهم من خوف" قريش، ٣-٤.

وعلى الجمع بين نقيضيهما، مع غياب "حريات وسائلية" أخرى- وفرة الأموال والأنفس والثمرات- لوصف الابتلاء.

غير أن الحرية، فى النهاية، من قبيل الطيبات الإنسانية الخواتيم التى تحتاج بنى وعمليات مجتمعية تفضى إليها وتصونها، وتضمن اطرادها وترقيتها.

وتتلخص هذه البنى والعمليات المجتمعية الضامنة للحرية فى نسق الحكم الصالح المتجسد فى تضافر الدولة والمجتمع المدنى والقطاع الخاص والذى يقوم الاركان التالية (تقرير التنمية الإنسانية العربية الأول):

يصون الحرية بما يضمن توسيع خيارات الناس (يحمى جوهر التنمية الإنسانية).

ينبنى على تمثيل شامل لعموم الناس.

يقوم على المؤسسات بجدارة.

تعمل مؤسساته بكفاءة وبشفافية مطلقة.

تخضع مؤسساته للمساءلة الفعالة، فيما بينها فى ظل فصل السلطات والتوازن بينها ومن قبل الناس مباشرة من خلال تمثيل نيابى دورى،حر ونزيه.

يسود القانون، المنصف والحامى للحرية وللحقوق، على الجميع على حد سواء.

يسهر على تطبيق القانون قضاء كفء ونزيه ومستقل تماما.

فى ظل نسق الحكم الصالح هذا يكاد يستحيل اغتيال الحرية، بينما تظل الحرية مهددة ما بقى بعض أركان الحكم الصالح غائبا أو منقوصا.

ومن ناحية أخرى، يمثل الحكم الصالح ضمانة لعقلانية اتخاذ القرار، بما يخدم التنمية الإنسانية عامة، كما أن عقلانية اتخاذ القرار تؤدى بدورها إلى تعزيز الطلب على المعرفة فى جميع قطاعات المجتمع مما يدفع بعملية الإنتاج المعرفة قدما. كذلك يلاحظ نهاية أن مجمل هذه الشروط العامة يضمن التداول السلمى للسلطة.

وحيث لايقترب الحكم في البلدان العربية حاليا من تمام هذا النموذج الصالح الموصوف، فقد يبدو أن اشتراط الحكم لضمان الحرية يعلق نوال الحرية على شرط بالغ الصعوبة إن لم يكن، عند البعض، مستحيلا.

ولكن القراءة الصحيحة لهذا التشارط الجوهرى بين الحرية والحكم الصالح تصب فى أن معركة نوال الحرية- المعرفة فى الوطن العربى بحاجة إلى عدد وعدة ونفس تاريخى طويل ولن يقام عرس الحرية والمعرفة فى الوطن العربى مجاناً، أو يهبط من السماء غيثًا.

إلا أنه لا ينبغى، بالقطع، الانتظار لحين تحقيق تمام الحرية والحكم الصالح فى البلدان العربية، حتى يبدأ العمل على إقامة مجتمع المعرفة فى البلدان العربية. فهناك الكثير من السياسات والإجراءات "الفنية" المطلوبة لدفع اكتساب المعرفة والتى يمكن، وينبغى أن تبدأ فورا، تقدم بعض من أهم ملامحها فى النقاط التالية. مع التأكيد على أن مجمل التوصيات التالية لا يؤتى أفضل أكله إلا فى مناخ يضمن الحرية والحكم الصالح.

ثالثاً الحرية والإبداع، الشروط الخاصة.

الشرط الأساس هنا هو: إطلاق حريات الرأى والتعبير والتنظيم، وضمانها بالحكم الصالح، فى حدود القانون.

تعد حريات الرأى والتعبير والتنظيم، الحريات المفتاح الضامنة لجميع صنوف الحرية، حيث مناخ الحرية مطلب جوهرى لمجتمع المعرفة، أولا؛ وهى أى الحريات المفتاح ، الضامنة لحيوية البحث العلمى والتطوير التقانى والتعبير الفنى والأدبى، سبل إنتاج المعرفة، ثانيا، على ألا تفرض قيود على حرية الرأى والتعبير والتنظيم إلا فى أضيق الحدود التى يعينها القانون (المتصف بالمزايا المحددة فيما بعد) والشرعة الدولية لحقوق الإنسان.

ويتطلب هذا التوجه أول ما يطلب تنقية الدساتير والقوانين والإجراءات الإدارية من كل حجر على حريات الرأى والتعبير والتنظيم، أو تجريم لها، من ناحية وضمان أتساق النصوص القانونية والإجراءات مع الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، من ناحية أخرى، وليس من غضاضة فى أن يتبارى صناعى القانون، من اختصاصيين ومن ممثلين للشعب في البلدان العربية، فى مجاراة بلدان العالم ذات التقاليد العريقة فى حماية الحريات، من ناحية ثالثة(٨).

ولاضمانة للحريات دون استقرار القاعدة القانونية باعتبارها الاساس الوحيد لضبط السلوك الإنسانى عامة.ثم يتعين أن يقوم على تنفيذ أحكام القانون الحامى للحريات قضاء نزيه وكفء ومستقل قطعا.

ولقد آن الأوان لانقضاء عصر الرقابة الإدارية وسطوة أجهزة الأمن على إنتاج المعرفة ونشرها(٩) ومختلف صنوف الإبداع إيذانا ببزوغ فجر الحرية المؤسس لمجتمع المعرفة فى البلدان العربية.

ولكن حماية حريات الرأى والتعبير على وجه الخصوص لا تتوقف عند حرص السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية عليها، حيث دأبت دوائر ذات طابع دينى، رسمية وغير رسيمة، فى بعض البلدان العربية على الانتقاص من حرية الرأى والتعبير من خلال أساليب الرقابة والحظر والتجريح، بل والتكفير.

وإن كان "الدين عند الله الإسلام" (آل عمران، ١٩) وأن "من يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه" (آل عمران، ٨٥) فمن الجوهرى هنا تذكر أن "لا إكراه فى الدين" (البقرة، ٢٥٦) و "أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"(يونس، ٩٩) فإذا كانت العقيدة قائمة على الاختيار الحر، فمن باب أولى ألا يكون هناك إكراه فى الرأى والتعبير فى قضايا الدنيا. ولنتذكر أيضًا: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن.." (النحل، ١٢٥) و "ولو كنت فظًا غليظ القلب لانفضوا من حولك.. "(آل عمران، ١٥٩) و"اذهبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له لينا لعله يتذكر أو يخشى" (طه، ٤٣-٤٤)!

ولما كانت المعرفة (يمكن أن تكون) قوة، تستغل لمصلحة السلطة أو لتحرير الضعفاء، لا تترك السلطة العلم والبحث لحاله، خاصة وأن العلم، كالفن، بحاجة لمن يرعاه (من يقدرون على القيام به لا يطيقون تكلفته). وليس غريبا، سعى أنساق السلطة

الراهنة إلى السيطرة على مؤسسات البحث والتعليم، خاصة العالى، وعلى العلماء، بالترغيب والترهيب. وهذه واحدة من أهم أسباب تردى منظومة اكتساب المعرفة فى البلدان العربية. وفى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضى دخلت ساحة التنافس على العلماء العرب قوى أجنبية لايقتصر تأثيرها على تشجيع هجرة الكفاءات وإنما قد يمتد، إلى جهود البحث والتطوير التقانتى فى البلدان العربية ذاتها وتراجع برامج البحث والتطور المحلية إلى المقام الثانى من الأهمية، وبلغت هذه التوجهات ذروتها فى الشهور الأخيرة بجهود الإدارة الأمريكية اقتناص الكفاءات العلمية العراقية وإغرائها بالجنسية الأمريكية شريطة إفشاء أسرار الوطن. هذه التطورات يتعين أن تغذى الحرص على أولويات البحث والتطوير التى تخدم التنمية الإنسانية فى الوطن العربى، دون أن يعنى ذلك انكفاء منظومة المعرفة العربية على الذات فى انغلاق هو نقيض متطلبات حيوية عملية اكتساب المعرفة، ما يعنى فى حقيقة الأمر الحرص على تكثيف التعاون الدولى فى اكتساب المعرفة، ويرتب أدوارا جوهرية لكل من الدول العربية ومنظمات البحث والتطوير الأهلي، على الصعيدين القطرى والقومى.

هذه هى البيئة المجتمعية القاسية، وشديدة الاستقطاب، التى تحيط بالعلم، وبالعلماء فى البلدان العربية، والاختيار الصعب الذى يواجهه العلماء فى هذه البلدان هو، فى حدوده القصوى، إما أن يكون "مثقفين" وعلماء مسؤولين اجتماعيا، يتبنون العلم وسيلة لتحرير الضعفاء ورفعة الأمم، أو أن يلتحقوا بنسق السلطة القائم، أو السلطات الخارجية لدرجة أو أخرى. ومعروف أن "العلماء" الذين يلتحقون بخدمة أنظمة هياكل القوة الراهنة، فى الداخل أو فى الخارج، يرفهون فى متاع الحياة الذى تتيحه السلطة، سواء فى ذلك المال أو السياسة، فى عصر العولة ، وليس هذا بقليل، بينما يعانى الفصيل الأول عواقب ليس أقلها التهميش من هيكل القوة القائم[١٠].

وطبيعى أن من اختاروا الطريق الأول، وثابروا عليه، قلة والنتيجة خسران المهمة النبيلة للعلم سبيلا للتحرر والنماء، والمساهمة فى تردى التنمية الإنسانية فى البلدان العربية.

وعليه، فإن توسيع نطاق الحرية، وترقية الاستمتاع بها، فى البلدان العربية يتطلب أولا وقبل كل شئ جهدا دؤوبا ومتفانيا من المستفيدين الأول من الحرية، أى المثقفين ومنتجى المعرفة كافة، فلن يتسع نطاق الحرية فى البلدان العربية وهؤلاء مستكينون،أو مستفيدون من انتكاسها ومكرسون له، أو عازفون عن النضال من أجلها.

ساحة النضال من أجلها. ساحة النضال من أجل الحرية فسيحة وممتدة، وهى ميدان للفعل المجتمعى الريادى، والضارى أحيانا، لمثقفين ومنتجى المعرفة جميعًا، فرادى، ومنتظمين فى منظمات معرفية طليعية، وهو الأجدى.

حق العلم على العلماء، القاضى على بن عبد العزيز الجرجانى (٢٩٠-٣٦٦هـ)

ولم أقض حق العلم إن كان كلما بـدأ مطمع، صيرته لى سلما
ولو أن أهل العلم صانوه صانهم ولو عظموه فى النفس لعظما
ولكن أهانوه فهانوا، ودنسوا محياه بالأطماع حتى تجهما
وقالوا توصل بالخضوع إلى الغنى وما علموا أن الخضوع هو الفقر

فلا ريب أن دون ديار الحرية أهوال، ولابد سيدفع البعض ثمنا، وبدون تكبد ذلك الثمن التاريخى ستظل المطالبة بالحرية مجرد انفعال رغبى، وعروس غير ممهورة.

... نعيد النظر فى "كل شىء" !!
كارثة أم كاشفة

يحيى الرخاوى

من واقع ما أمارسه فى مهنتى. يعتبر المرض النفسى (العقلى) هزيمة وتناثر وتراجع وانكسار، وأحيانا هو يؤدى إلى الجريمة أو الانحراف أو الانتحار. لا أحد يمكن أن يدافع عن المرض لدرجة استبقائه، حتى لو كانت بداياته (بدايات المرض) تشير إلى معنى الاحتجاج والثورة.

لكن ثم فرقا بين التخلص من المرض وبين التخلص من المريض بالمرة. صدام كان مرضا خطيرا، متأصلا وحقيرا فى آن، ثم تمادى إلى أن أصبح سرطانا شائها مشوها، كان ينبغى استئصاله، لكن الذى جرى ويجرى هو محاولة استئصال المريض مع المرض. إن الذى يجرى – بموافقة العالم الآن، ولو بأثر رجعى – أنه يتم القضاء على شعب العراق وما يمثله (من تاريخ ووعود) ضمن استئصال سرطان صدام ومضاعفاته. فكرة الحق الذى يراد به باطل فكرة قديمة وجيهة. التهدئة بالعقاقير المهدئة الجسيمة علاج ناجع لحالات الهياج المرضى والذهان النشط، هذا حق، ولكن إذا تمادينا فى استعمال هذا الحق (العقاقير للتهدئة الدائمة) لصالح شركات الدواء أساسا، دون النظر فى المضاعفات التى تلحق بالمريض ونحن نقضى على أى حركة رافضة أو محتجة مع محاولتنا القضاء على المرض، يصبح الدواء فى هذه الحالة داء جديد، ربما أخطر.

قرر مجلس الأمن مؤخرا(قرار ١٤٨٣، ٢٢ مايو) ، ربما بعد أن هزته –مثلنا– مناظر المقابر الجماعية، أن أى شر فى الدنيا (حتى لو كان شر الاستعمار) هو أفضل من هذا الذى يراه، فتورط وأعطى ما حدث من جريمة شرعية ما (برغم تحفظات وتعقيبات السيد دوفيلبان، وزير خارجية فرنسا). أوْكَلَ المجلس الموقر الأمرَ كله لأصحاب الفضل فى الاستعمار التحريرى الديمقراطى المبارك، وقد أوصاهم خيرا

بناس العراق وبنيته الأساسية. وأيضا أوْكَلَهم بالسلامة- للتصرف فى بترول العراق ومعادنه، وكذلك بالعناية بأمور ناسه من تعليم وتدين وثقافة وعمل وزواج، حتى يعيشوا في التبات والنبات، وينجبوا صبيانا وبناتا. لم يبق إلا أن يفوض المجلس الموقر الغزاة فى التحكم فى أحلام هؤلاء المظاليم، وربما أيضا فى موقعهم فى الجنة دون النار (يا حرام!!). لم ينس المجلس الموقر أن يعطى دورا للأمم المتحدة فى أن تتابع ما يجرى من باب العلم بالشىء، دون اتخاذ اللازم. قرار مجلس الأمن هذا أخطر من الاستعمار ذاته. إن اختراق القانون يظل اختراقا للقانون مهما بدت نتائجه حسنة، وهو لا يسقط بالتقادم. الجريمة تَمَّت علانية، ومقترفها هو أقوى دولة فى العالم وأغناها وأغباها. ومع ذلك فإن الأمر بدا وكأن ضابطا مصريا نوبتجيا يقفل المحضر بتأشيرة مصرية واقعية تقول: "يستمر الحال على ما هو عليه، والمتظلم يلجأ إلى السلطات" . أى سلطات يمكن أن نلجأ إليها متظلمين بعد ما حدث.

مادام الأمر أصبح كذلك، والاستعمار أصبح مشروعا بكل هذه الحكمة الدولية، أليس من صميم العقل أن نتعلم ونسمع الكلام بدورنا، ونمشى بجوار الحائط ، ونحن على يقين – إن شاء الله – أن تقوم الديمقراطية الأمريكية ، الموصى عليها من مجلس الأمن، بالواجب؟

يبدو أن ذلك هو ما يساور كثيرٌ منا أفرادا وجماعات، حتى لو أعلن غير ذلك. إن ما وصلتْ إليه حالنا، وحال نُظُم حكمنا، وحال تدهور أدائنا، وتمادى كسلنا، وتفاقم كذبنا، واحتمال الجرائم التى يمكن أن يرتكبها بعض حكامنا لمجرد استمرارهم على الكرسى، إن كل ذلك يمكن أن يبرر أى حل حتى لو كان عودة إباحة تجارة العبيد. يبدو أن الحرية المتبقية لنا هى حرية اختيار السيد، لنا كامل الحق أن نختار أن يكون السيد الشارى فى سوق النخاسة هو خواجة يحذق الكذب ويلقى إلينا من فائض موائده ما يقيم الأود أشهى وألذ، أو أن يكون سيدنا الشارى وحشا آدميا يدفننا أحياء بعد الذل والرعب والكذب والتجويع. بل إنه قد خيل إلىّ أنه لم يعد أمامنا حتى هذا الاختيار بين الدفن أحياء أو برصاصة واحدة فى هذه المقابر الجماعية، وبين أن نكون تابعين مستعمَرين لأسياد أرقى وأرق، هم الذين يقررون لنا ما هو أصلح لنا.

هل الأمر كذلك فعلا، أم أن ثمة بُعداً أعمق للمسألة ؟

قبل الإجابة : نعيد صياغة ما حدث بإيجاز شديد.

أولا : لم يكن فيما حدث مفاجأة، بل تعرية للجارى على الجانبين منذ سنين. **لم تكن كارثة، بل كاشفة.**

ثانيا : لم تكن حربا أصلا، بل قرصنة لص محترف، للتخلص من قاطع طريق قاتل، للاستيلاء على أسلابه ، وأيضا على ما تبقى من فريسته. (ثم تم تعيين هذا القرصان نفسه حاكما للجزيرة التى بها الكنز المرسوم فى الخريطة التى تركها جنّى مجهول بين أنقاض مركز التجارة العالمى يوم القبض على الأمل والعدل والحياء!!)

ثالثا: لم تكن المسألة أسلحة دمار شامل، فالدمار الشامل الحقيقى قد وافق عليه (ولو بأثر رجعى) مجلس الأمن بالسلامة، ثم إن قارئ هذا القرار يمكن أن يطمئن لشرط خفى وضع بين السطور، شرط يسمح باستعمال أسلحة الدمار الشامل لناس دون ناس. شرط مكتوب بالحبر السرى لمن يحسن فك رموزه: "يُسمح بممارسة التدمير الشامل دون تمييز لكل من يقسم برحمة والدته أو رأس جده أنه لا يدمر إلا الأشرار وضحاياهم بالمرة (الشىء لزوم الشىء)، على شرط أن يكون هذا المدمِّر الشامل أقوى وأغنى وأقدر على الكذب والمناورة، وأن يُثبت أنه امتلك أسلحة الدمار لأكثر من نصف قرن، وأنه سبق له تدمير البشر والأمل والحرية دون أن يؤاخَذ، وأنه رغم كل ذلك ما زال سيد العالم قوة وجبروتا وظلما وتشويها.

أما من لا يتمتع بهذه الميزات الإنسانية الخاصة فعليه أن يسلم ما عنده من أسلحة ونوايا عدوان من أصله، كما عليه أن يسلم مَن عنده من القادرين على إبداع أى شىء أو فكر يمكن أن يهدد هذا السيد الخاص المسموح له بالتدمير دون غيره ،باعتباره المحتكِر لحق التدمير وإبادة "الشر" بحسب ما يرى هو.

رابعا: لم يكن الصراع بين نقيضين. بل هما وجهان لعملة واحدة، الوجه الأضعف اختفى مؤقتا على الأقل، والوجه الأقوى افترى نافشا ريشه ليسن قوانين جديدة تحدد معالم الحقوق، والواجبات، والأخلاق، والتدين، والجنة، والنار، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وذلك باعتبار أن أى منتصر على أمين مخازن المقابر الجماعية هو على درجة من الأخلاق والدراية بحيث يقدر على نفعنا أكثر من أنفسنا، حتى لو كنا الضحايا في الحالين.

مخاطر التسطيح والاختزال

إن أخطر الخطر ليس فيما حدث، فالمتأمل يمكن أن ينتبه إلى بعض الخير فيما تم رغم سوء النية وسوء المآل الأرجح. أخطر الخطر هو أن نتصور أن النصر الظاهر هو دليل أن صاحبه هو من أهل الخير والرؤية الأسبق، لأنه قضى على شر أكيد. ثم هاهو مجلس الأمن يقره ، مع همهمة محدودة، وها هى المظاهرات تتوقف متقززة من النهب والمقابر الجماعية. يمكن أيضا أن يستتبع ذلك تصور أن الديموقراطية بالصورة التى مارسها الغازى بكل عيوبها ومزاياها وخداعها وألاعيبها، هى نهاية الأنظمة السياسية بلا بديل. إن تعميم قيم المنتصر على العالم، لمجرد أنه انتصر قد تنتهى بنا -خصوصا ونحن بهذا الكسل والاعتمادية - إلى اعتبار هذه الديمقراطية المشبوهة بالذات نهاية الأيديولوجيات، (بل والحضارات والديانات بالمرة)، أليس هذا هو ما حدث بعد انهيار الاتحاد السوفيتى حين راح هذا المنتصر نفسه يعلن نهاية التاريخ وهو يرفع يده على حلقة ملاكمة الحرب الباردة، باعتبار أنه لم يبق فى الدنيا إلا هذا المنتصر الذى هزم بطل العالم الأسبق. فمن ذا الذى يجرؤ علي نزاله بعد ذلك إلا الصحاف ورساموا الكاريكاتير؟ ما المطلوب إذن؟

قبول التحدى :

أى فرد منا يستقبل خبرا أو يعايش مسألة عامة أو يبلغه رقم رسمى أو علمى أو شبه علمي، سرعان ما يعود لقياس ما وصله بالنظر فى حاله، وحال من حوله، وحال ما حوله، ثم هو يتخذ موقفه غالبا من موقع مهنته ولغته، وحاجاته، وتحيزاته، ودرجة نضجه، ومساحة حريته، مع احتمالات الاختزال أو التعميم.

أعترف أننى لم أجد طريقه لقراءة الأحداث وقبول التحدى إلا "قياسا" من واقع مهنتى. هو مدخل شخصى، لكنه واقع يمكن تطبيقه على سائق التاكسى، وعامل الخرسانة، وعالم الذرة، ومصمم الأزياء. كل منا يقرأ الأحداث من زاويته، ويقيس- بوعى أو بغير وعى - مجريات الأمور كما يفهما من واقع مرجعيته المعرفية العملية، ومصالحه المباشرة كما تتبدى له فى نفسه، وفيمن حوله أولا وقبل كل شىء. (كان سام ماسح الأحذية يصنف نزلاء الخان فى رواية مستر بكويك "تشالز دكنز" من واقع أحذيتهم). أثرت مهنتى فى قراءتى لنفسى والناس والأحداث على مستويات مختلفة: فمن ناحية أنا أقرأ أخبار الاقتصاد المحلى من قدرة مرضاى على التداوى، كما أقرأ

أخبار الاقتصاد العالمي ومناورات الاحتكار وضم الشركات عابرة القارات من خلال ما تقوم به هذه الشركات من شراء العلماء وتسطيح الأبحاث وغسيل مخ الأطباء بالسفر والمؤتمرات الشكلية وأوهام المعلومات المعروضة فى جداول ومقارنات بعيدا عن وعى المرضى الأعمق. ثم إنى أستشعر الخطر على الجنس البشرى كله من مسيرة تدهور مجنون واحد. ضبطتُ نفسى أستلهم من تدهور مرضاى إلى عهود سحيقة من الحياة ، رسالة تقول: ".. **إن الجارى، ثم الاستسلام لنتائجه، لا يهدد العراق وفلسطين وسوريا والعرب فحسب، بل هو تهديد لبقاء النوع الإنسانى نفسه"**.

إن الحديث عن دلالة ما حدث من تهديد بالفناء الشامل (الانقراض) لا ينبغى أن يؤخذ باعتباره هربا. إنه المدخل الذي ربما يؤدى بنا إلى محاولة تحديد دورنا جماعة ثم فردا فردا . لقد وصلتُ، من خلال قراءة صديقى المجنون وهو ينسحب من كل إنجازاته، وأغلب إنسانيته إلى ما يلى:

أولا : نحن لسنا إلا نوع من الأحياء ، صحيح أننا نتصور أننا على قمة الهرم الحيوى الذى نعرفه، لكننا نظل ننتمى إلى الأحياء الذين تحكمهم قوانين البقاء عامة.

ثانيا: إن بقاء نوعنا لا يرتبط بانتصار فى معركة حربية، أو انحراف مجرم قاتل حاكم، بل هو يرتبط بمدى التعامل مع الزمن والمحيط (البيئة- الوسط- الكون) ثم التعامل مع بعضنا البعض، ثم التعامل مع سائر الأحياء والحياة.

ثالثا: كان ذلك التعامل يتم تلقائيا دون حاجة إلى وعى ظاهر، أو عقل مخطط. لكن أزمة الإنسان هى أنه أصبح يمتلك هذا وذاك (الإرادة الواعية والعقل المسيطر)، وبالتالى زادت مسئوليته، و زادت فرصه ، وزادت أخطاؤه.

رابعا : إن الانحراف التطورى الذى أدى إلى ظهور صدام على ناحية، ثم دبليو بوش على الناحية الأخرى، يعلن أن ثم خطأ جسيما حادث على مسيرة تطور البشر.

خامسا: إن كل هذه الأحداث العابرة (من نصر وهزيمة وظلم وجرائم)، هى أقرب إلى الإنذارات ، منها إلى تحديد مَن عنده الحق ، ومَن تَجَاوَزَ العدل من هذا الفريق أو ذاك.

سادسا: إن المغزى الذى علينا أن نتمعن فيه من هذه الأحداث ذو شقين على طرفى نقيض:

- **الأول**: أن ثم تهديدا يلاحق الجنس البشرى من اعتماده على إنجازات أقلية ثرية ناجحة، لكنها متحيزة، وظالمة، وقاصرة، وقصيرة النظر، وقيمها لا تمثل ما يعد به تاريخ الإنسان الرائع.

والثانى : أن ثم أملاً يتزايد فى أن يتمكن البشر – سائر البشر– من التواصل الإيجابى عبر المنجزات الأحدث للتكنولوجيا، ليتعاونوا فى درء خطر الانقراض الذى تجلى مؤخرا ظاهرا للعيان كما لم يتجلّ من قبل .

من هذا المنطلق

رحت أعيد قراءة موقفنا الخاص لأرى كيف تعلمنا من الدرس الجارى، وماذا يمكن أن نعدله، وماذا يمكن أن نتراجع معه، وماذا يمكن أن نضيفه. إن الحياة وقتٌ وعمل. يتحدد مصيرنا وأحقيتنا بإنسانيتنا بما نملأ به الوقت، وبما يتوجه إليه العمل. إن الوعى البشرى –محنة ما انتهى إليه النوع البشرى– هو الذي يسمح باختيار ما يملأ به وقته، وما يتوجه إليه عمله. لا بد أن يعاد النظر فى هذه البديهيات بعد كل مأزق وجودى يمر به البشر وينذر بالفناء من خلال ظروف الطبيعة أو أخطاء ومغامرات إبداع الإنسان الحسن منها والسيء (من الحرب العالمية الأولى حتى تفتيت الذرة، ومن الهندسة الوراثية حتى المقابر الجماعية).

من هذا المنطلق، على كل واحد منا عبر العالم، دون استثناء، أن يعيد النظر فى موقفه وموقعه من خلال ما حدث. إن تحديد مسئوليتنا عما حدث ليس كافيا بقدر ما هو لازم تحديد دورنا فيما يحدث. علينا أن نبادر بطرح **أسئلة قديمة، تحتاج إلى اجتهادات جديدة. ومن ذلك :**

أولا: أين نحن تحديدا مما جرى ويجرى ؟

ثانيا : ما هى المقاييس التى نقيس بها ما هو نحن ، وما نساهم به، وما ننجزه ؟

ثالثا: ما هى القضايا التى تشغلنا، وهل هى من اختيارنا أساسا؟ أم أننا ننساق وراء ما لم نختَرْ ؟

رابعا:ما هو ترتيب أولويات هذه القضايا؟

لا يمكن فى مداخلة محدودة المساحة، أن نجد إجابات وافية على أى من هذه الأسئلة

حتى بإجمال مختزل. إذا سألت مسئولا جدا هذه الأسئلة التى تبدو له بديهية لا معنى لطرحها أصلا، قد ينبرى مشكورا بإجابات حاسمة واعدة متفائلة مجاملة. بل إن الأصعب والأخطر أنك لو قارنت إجابات هذا المسئول عن نفس الأسئلة قبل وبعد ما حدث مؤخرا في العراق ثم في مجلس الأمن، فإنك سوف تتلقى نفس الإجابات دون أن تهتز فيه شعرة. الأغرب من ذلك (الذى لم يعد غريبا) هو أنك لو طرحت نفس الأسئلة على مثل هذا المسئول أو ذاك فى العهود السابقة مع اختلاف نظام الحكم والحكام، فسوف تجد نفس الإجابات.

هذه هى أولى علامات الخطر. **إننا لا نتغير !!**

مسئولونا يجيبون جدا، بسرعة، وسلاسة، وبنفس تعبير الوجه، قبل ٥٦ مثل بعدها، وقبل ٦٧ مثل بعدها، وقبل ٧٣ مثل بعدها، وقبل ٢٠٠١ مثل بعده، وقبل ٢٠٠٣ مثل الآن. (مع اختلاف التسميات، وأسماء الأشخاص). إذن ماذا؟

موجز إجابات مثل هؤلاء المسئولين على اختلاف العصور يمكن إيجازها فى: "أننا "كُوَيسّون" فى جميع الأحوال، وأنها مهما تفاقمت، فإنها تقترب من الانفراج، وأن التقرير العالمي الفلانى أقرّ بأننا على الخط الصحيح للتصحيح، وأن التعليم وصل إلى القدوة الحسنة، وأن البحث العلمى فى أروع مراحله بأمارة أن الدكتور زويل أخذ نوبل، وأن إبداعنا الأدبى وصل إلى أعلى مستوياته بدليل نجيب محفوظ، وأن عنق الزجاجة لم يعد عنق زجاجة، بل أصبح "بطن بقرة"، ولم تعد بنا حاجة إلى زجاجة (بها حاجة أصفرا).

قضايا زائفة، ولاهية

إن ضياع الوقت فى محاولة معرفة أين صدام، وماذا عن الصحاف، وهل حدثت خيانة ، وهل تم اختراق ، وهل يتولى الأمر الولايات المتحدة أو الأمم المتحدة، إن ضياع الوقت فيما نُستدرج إليه هكذا هو أول علامات أننا لم نتعلم بالقدرالكافى. إن أول ما ينبغى تعلمه هو ألا نستدرج إلى مناطق لا تعنينا، إلى قضايا لم نخترْها، لم نحدد أولوياتها. بعد ما حدث، علينا أن نعيد النظر فى كل قضايانا مهما بلغت قدسيتها أو تصورنا إغلاق ملفها. علينا قبل أن نُستدرج إلى الخوض فى تفاصيل فرعية لأى قضية مهما بدت عاجلة وملحة، أن نتوقف لننظر فى الأساس، في رأس الموضوع وحقيقة اختيارنا له قبل الاستدراج لما تحته : هل هى قضيتنا نحن أم أنها مفروضة علينا من

واقع الشيوع والتقليد؟ بل ينبغى أحيانا أن نتراجع خطوة سابقة لنتساءل قبلا : هل هى قضية أصلا؟

إن ثمة قضايا كثيرة تلقى فى وعينا فندور فيها وحولها مع أنها –لو أمعنا النظر– ليست قضايا أصلا . قضايا أخرى تستغرقنا جملة وتفصيلا مع أنه قد انتهى عمرها الافتراضى، قضايا ثالثة هى مُسَربة إلينا لتشغلنا عن قضايا أساسية أهم، قضايا رابعة انتهت بموت أحد أطراف النزاع، قضايا خامسة وظيفتها اللعب في الهوامش بعيدا عن المتن لكسب الوقت. وهكذا كثير.

اجتهاد

باجتهاد متواضع رحت أنظر– بصفة عامة – فى القضايا المطروحة على وعينا والمستنفِدة لوقتنا وطاقاتنا، والتى لم تتغير لا هى ولا ترتيب أولوياتها قبل وبعد ما حدث. تبينت أن أول ما علينا عمله لنتجنب الإلهاء والاستدراج، هو أن نبدأ بتمييز الغث من السمين، الزائف من الحقيقي، ليس فيما يتعلق بما حدث، ولكن بصفة عامة، لأن مصيبتنا عامة، برغم أن مسئوليتنا فردية وعامة معا.

تحصيل حاصل

أغلب قضايانا هى من قبيل "**تحصيل الحاصل**"، نضع نهايتها مسبقا قبل أن نبدأها، ومع ذلك نضيع وقتنا وجهدنا فيها ناسين أننا حسمنا نهايتها من قبل. تظهرمثل هذه القضايا فى أهم مجالين محوريين كان يمكن أن يكونا هما المغيّران لما نحن فيه، ألا وهما : البحث العلمى، والفتاوى الدينية. إن كثيرا مما نسميه البحث العلمى هو تحصيل حاصل ، نبدأ من حيث بدأوا أو انتهوْا، لنكرر ما فعلوا، ونصل إلى ما أوصوْا به، وقد نضيف: "عند المصريين". قضايا تحصيل الحاصل في الفتاوى الدينية (ليست بالضرورة رسمية)-هى بلا حصر. مع المبالغة: إنه لا تثار قضية دينية إلا ويكون الحكم فيها فى نهاية النهاية هو ما أفتى به السلف تحديدا. حتى قضية الحوار بين الأديان تنتهى حيث تبدأ تماما. (نبهنا البابا شنودة مخلصا صادقا أنه لا حوار بين الأديان وإنما بين المتدينين، يا ليت !! هذا أفضل من الكذب المجاملاتى). من أشهر القضايا حسنة السمعة بلا فاعلية مسألة "قبول الآخر"، إن أغلب ما يجري تحت هذه اللافتة، هو نوع من التصالح قصير العمر (واللى في القلب في القلب). إن هذه القضية

لا تتم بقبول للآخر بقدر ما تتم بمحاولة "فض الاشتباك". لا بأس، ولكن أليس الأولى أن تُسمى باسمها. نحن والعالم اليوم فى حاجة إلى الالتحام بالآخر المخالِف لتخليق ما يخرج منّا معا. مجرد فض الاشتباك يسمح باشتعال النيران من أول شرارة.

ثمة قضايا ليست تحصيل حاصل، لكنها استُهلكت حتى **انتهى عمرها الافتراضى**. قد تكون قد أُنهكت حتى شاخت دون حل، أو تكون قد سُويت بطريقة تلفيقية لا تحمل مقومات بقائها، أو تكون غير قابلة للحل أصلا. ومع ذلك فنحن لا نفعل شيئا إلا أن نعود إليها، أو لا نغادرها ابتداء. على حساب ما هو أولى. خذ مثلا قضية "الأصالة والمعاصرة" (أو التراث والحداثة..إلخ) لا جديد.

ثمة قضايا أخرى **سقطت بالتقادم** أو **بموت أحد أطراف النزاع** مثلما سقطت قضية الحرب الباردة بوفاة الاتحاد السوفيتى إثر حادث أليم، لكننا مازلنا نُستدرج بوعى أو بغير وعى إليها، أو إلى ما يعادلها، يبدو أننا مازلنا لا نصدق ما حد ث، مازال فريق منا يواصل تطهير الجيوب من عدو مجهول على أحد الجانبين.، وكأن أوربا الشرقية مازالت شرقية، وكأن بلير مازال زعيما لحزب اشتراكى يسمى حزب العمال (تصور!).

القضايا الزائفة هى نوع آخر مما نُستدرج إليه، وهى قضايا مُبتَدعة على أساس واه، أو بغير أساس. ليس المقصود من إثارتها هو حلها، وإنما المقصود هو تبرير أمور أخرى تقع خارجها. مثال ذلك ما ظهر مؤخرا مما يسمى "صراع الحضارات"، وتحديدا : الصراع بين الإسلام والغرب. هذه قضية زائفة من أساسها، ليس لأنه لا يوجد اختلاف بين منظومة الحياة ونوعيتها على الجانبين، إن الاختلاف موجود بين الوجود الإيمانى المرتجى فى الإسلام، وبين الوجود الغربى الذى بدا أنه مكثف فى مركز التجارة العالمية. لكن أين الصراع؟ إن ابتداع قضية تسمى صراع الحضارات هو محاولة لاهثة ومتمادية لتبرير الإغارة والظلم والإبادة. واقع الحال يقول إنه لا يوجد شىء واحد يمكن أن نتفق على أنه "الإسلام" كما نزل الإسلام، كما لم يعُد يوجد شىء واحد اسمه الغرب كما يشاع عنه، خاصة بعد أن أصبح وجهه الآخر هو روسيا والصين وهما فى عز الشمال والشرق. الغرب نفسه أصبح أكثر من غرب. هناك الغرب فرنسا، والغرب أمريكا، والغرب السويد بل فى داخل أمريكا نفسها لم يعد الغرب واحدا، هناك غرب لاكوف وغرب تشومسكى. كما أن هناك غرب دبليو بوش، وغرب تشيني، ثم غرب شارون، وغرب بيريز، وغرب اليونان، وحتى غرب تركيا !!

نفس الحكاية بالنسبة للإسلام: إسلام جاروى غير إسلام الشيخ الشعراوى، وإسلام بن لادن غير إسلام القرضاوى، وإسلام إيران غير إسلام المغرب، وإسلام بن عربى غير إسلام ابن رشد. فأين القضية ؟ ومن هم المتصارعون؟

هناك أيضا قضايا **خادعة مغلوطة** إذا نظرت فى عمقها قبل أن تُستدرج إليها تلاشت تحت الفحص إذ سوف تكتشف أنه لا فرق بين الجانبين. خذ مثلا بن لادن ضد بن باز، واحد يمثل الأصولية الراديكالية، والآخر يمثل الأصلولية الرسمية، ولا فرق إلا فى الوسيلة. لا فرق بين صدام، ودبليو بوش، فى عمق إلغاء الآخر، واختراق القانون وقتل الأبرياء بلا محاكمة، ولا فرق بين الاثنين وبين شارون. فأين القضية ؟

نذكر أيضا احتمال خدعة المواجهة بين الصين والولايات المتحدة. لو أنك نظرت أعمق (مع الاعتذار للدكتور أنور عبد الملك وأمله فى طريق الحرير، وعلاقة كونفوشيوس بالإسلام!!)، ثم تأملت الصفقات المعلنة والخفية بين أمريكا والصين، وكذلك نموذج التنمية والحياة الكمّية عند كلٍّ فسرعان ما ستتبين أنهما واحد، وليسا على طرفى نقيض.

كذلك علينا أن ننتبه إلى التوحد الظاهر والخفى بين روسيا والولايات المتحدة ، خصوصا فى مواجهة الشيشان على ناحية، والقاعدة والفلسطينيين على الناحية الأخرى.

ثمة قضايا **مؤقتة مائعة** (خادعة أيضا) ، مثل تصور المستضعفين لفترة مشرقة آملة أثناء حدة الأزمة أن أوربا تستطيع أن تختلف مع أمريكا حتى المواجهة، لكن المتتبع للاستسلام اللاحق للكارثة لابد أن يتبين أنه كان اختلافا أقرب إلى عتاب الشركاء منه إلى اختلاف مواقف وجودية جوهرية يمكن أن تحفز جدلا حقيقيا.

نوع آخر، ليس أخيرا، ما زلنا نُستدج إليه، وندور حوله مثل المسَرْنَمين ، ثم لا نفيق إلا بعد انتهاء الوقت الأصلى لدورنا فى الحياة ، مع أننا لم نُدرج حتى فى قائمة الاحتياطى. إنها القضايا التى يمكن أن تسمى **قضايا الإلهاء**، وهى تتم إما بالإزاحة، أو بالتهميش، أو بالإغراق فى التفاصيل التى ليس لها نهاية. إن المتابع لمناورات التفاوض منذ هدنة ١٩٤٨ وحتى خارطة الطريق، يمكن أن يدرك كم قضية أثيرت للإلهاء عن الأصل، وعن المتن، وعن الحق، وعن العدل. كل المفاوضات تقريبا كان هدفها الأول والأخير، كسب الوقت لا حل القضية، كل المفاوضات تقريبا لم تخرج عن أحد

هذه الألاعيب الثلاثة (الإزاحة ، والتهميش، والتفاصيل التى لا تقدم ولا تؤخر).

هناك ألاعيب أخرى، نقع فيها بمحض غبائنا، فنتلهى عن أصل المواجهة، وذلك حين تلقى إلينا مصيدة إحياء النعرات التعصبية بظاهرها الدينى. أنظر كيف وضعوا، فوضعْنَا، الدين اليهودى (وليس شارون)، فى مقابل الدين الإسلامى (وليس حماس)، وكأن الخلاف على أى الفريقين يدخل الجنة وأيهما يدخل النار. ثم يمتد الإغراء بالتعصب فنجد أنفسنا فى قضية أخرى على مستوى أوسع حين يصدّرون دين الاسلام (لا المسلمين) فى مواجهة الأصولية المسيحية الجديدة فى أمريكا. وهى تتلوا أساطير الأولين.

هذه قضايا تشعل النار بسهولة، مع أنها قديمة قدم التاريخ، إن إحياءها سرا أو علانية، صراحة أو من وراء ستار. هو أيضا من قبيل الإلهاء.

عند الأزمات المفاجئة، أو الكاشفة، تقفز مثل هذه القضايا الفرعية أو القديمة ، كنوع من التسكين للتأجيل إلي مالا نهاية. إن إثارة مثل هذه القضايا يعيد إحياء القضايا القديمة لنتلهى بالماضى عن مواجهة الحاضر وصناعة المستقبل. بعد هزيمة ١٩٦٧ ظهر شعار يقول إن "الرجوع إلى الدين" هو الحل. المتابِع مؤخرا لخطاب كل من صدام ودبليو وبوش أثناء حدة المواجهة (ولو لأيام قليلة) لا يخفى عليه المحتوى الدينى للخطاب على الجانبين، ليس فقط بالحديث عن محور الشر فى ناحية، وعن الجهاد والاستشهاد فى الناحية الأخرى، ولكن فى كثير مما ظهر فى السطور، وأكثر: فيما غاب بين السطور.

"نهاية" و"بداية"

ما علاقة كل ذلك بما آل إليه أمرنا بعد حرب العراق، وتوقيع العالَم –ممثلا فى مجلس الأمن–على الأمر الواقع (قرار ١٤٨٣)؟ إذا كنا حقا نريد أن نتحمل مسئولية المواجهة، علينا أن نبدأ بأنفسنا(ولو فرادى)، فى كل مجال، بما يلى، كما يلى:

أولا : تحمل مسئولية ما حدث، بدلا من إلقاء اللوم .

ثانيا: إعادة النظر في واقعنا حالا بمقاييس أخرى.

ثالثا: تحديد مبدئى لموقفنا مما يمثله كل من صدام وبوش معا (باعتبارهما وجهان لنفس العملة).

رابعا: تحديد حجم ثروتنا الحقيقية : عمق الوعى ومساحته، مضروب فى حجم الوقت وحركيته، مضروب فى طريقة الأداء (والأدوات). هذه ليست مسائل نظرية.

خامسا: قياس هذه الثروة مقارنة بواقع الناتج اليومى، نوعا وكما، لتحديد الفاقد الفعلى لوجودنا البشرى.

سادسا: تجنب القضايا الزائفة لمواجهة قضايانا الحقيقية

سابعا: تحديد أولويات هذه القضايا الحقيقية.

ثامنا : إشراك كل الناس عبر العالم فيما هو مشترك.

تاسعا: الاستعداد لتحمل مزيد من الهزائم والتعلم منها.

كيف السبيل إلى تحقيق بعض ذلك، أو البدء فى مثل ذلك. لا يكفى أن نعدد الأسباب أو نفسر الأحداث أو نرصد السلبيات أو نتبادل الآراء. الأمر أصبح أخطر من كل ذلك.

أولى بنا أن نتوقف عن الكلام والتفسير والتبرير إذا لم يكن لدينا إلا تكرار ما سبق أن قررناه بحسن نية أو بمثالية عاجزة. أولى بنا أن نعلن أننا قبلنا أن نتبع الأقوى جملة وتفصيلا، من أن ندعى أن "الإسلام هو الحل"، ثم لا نفعل شيئا إلا أن نمارس نفس قيم التنمية، ونسعى نفس السعى إلى مجتمع الرفاهية، سواء فى الحياة الدنيا أم فى الآخرة. ولا ننتبه إلى أن النموذج الذى يطرحه هذا الشعار قد يكون هو هو نموذج التنمية الكمية دون اختلاف لما نرفضه إلا في اتجاه القبلة وشكل الصلاة.

إذا كنا نختلف فلنختلف، ونعمّق، وننجح. وإذا كنا نتفق، فلنجتهد، ونتبع، ونتقن. وفى الحالين لن يتكرر ما حدث. أما أن نظل فى موقفنا، نكرر أننا لا نتبع، ونحن لا نفعل شيئا إلا أن نتبع تحت لافتة أخرى، فنحن لا نفعل شيئا إلا أن نبرر لهم ما فعلوه، وما سوف يفعلونه.

القضايا الحقيقية

القضايا الحقيقة ليست ثابتة ولا منغلقة، إنها قضايا تتجدد من واقع إعادة التقييم على أرض الواقع المتغير، حتى لو حملتْ نفس الاسم.لا بد من إعادة التقييم. ليس من فوق المكاتب أو بالنظر فى الأرقام دون الشارع وداخل البيوت. الجديد أيضا فى تناول قضايا قديمة هو أن المشاركة فيها لم تعد مقصورة على مكان جغرافي بعينه. إن الناس الآن قد انتبهت إلى خطر مشترك. هذا هو الذى سوف يخلّق شبكة من الناس تتكاتف

وهى تشعر بخطر تهديد البقاء بأسلحة الدمار من قادة الدمار العميان الأقوى. إن هذا الوعى المشترك بالخوف من الفناء هو الذى يمكن أن يدفع الناس من واقع الفعل اليومى إلى العمل على درء هذا الخطر للحفاظ على النوع، مثلما يتكاتف النمل لجر قالب السكر إلى مخزن البيات الشتوى، أو حتى مثل هجرة الطيور معا سعيا إلى التلاؤم مع احتمال الانتحار الجماعى

وثيقتان

حتى لا يكون الكلام نظريا تماما، أشير، بكل الاحترام، إلى وثيقتين اعتبرتهما مدخلين لما أريد توصيله. هاتين الوثيقتين كتبتا قبل ما حدث ، وقيل فى إحداهما أنها تنبأت بما حدث جدا، وقيل فى الأخرى أنها لم ينتبه إليها أحد برغم بالغ خطورتها. لن أتناول أى منهما بالنقد أو التعليق بالتفصيل، فقط سوف أورد بعض إشارات يمكن أن تكون المنطلق للمنهج الذى أريد التنبيه إليه.

الوثيقة الأولى: كتاب أصدره مسئول كبير فى موقع التنفيذ، باسم "مفترق الطرق". وهو كتاب حظى بتقريظ معظم (إن لم يكن كل) الذين علّقوا عليه، وقد وقفت من الكتاب موقفا حذرا حتى قبل أن أقرأه لعدة أسباب، منها أننى أعرف كاتبه طبيبا حاذقا، وأستاذا جامعيا مرموقا، ولا أعرفه بالقدر الكافى مفكرا أو وزيرا أو سياسيا، ومنها أننى قرأت كتابه السابق ولم أجد فيه جديدا، ومنها أن الكاتب فى موقع التنفيذ، ومنها أننى في ممارستى مهنتى طبيبا نفسيا، وأستاذا جامعيا، أتابع مستوى التعليم (الرسمى خاصة) وقد وصل إلى أدنى مراتبه، سواء من الناحية الخلقية (الغش الفردى والجماعى)، أو من الناحية الإبداعية (التسميع والانغلاق داخل النص المقرر) أو من الناحية المنهجية (العجز عن الإتقان والسطحية والتقريب وفساد اللغة وغياب الحبكة). ثم قرأت الكتاب والأرقام، والاستشهادات بالشعر، والتفكير الآملْ، ولم أغير رأيى. بل زدت حزنا وتوقعا للكوارث، خاصة بعد تصريح لاحق للمؤلف منذ أيام يقول فيه إن التعليم عندنا أصبح قدوة للبلاد من حولنا، وأن قيم الحرية والديمقراطية تمارس وتدرس فى كل المراحل باستقلال كامل دون توجيه من أمريكا..إلخ.

الوثيقة الثانية هى التقرير الذى قدمه الدكتور جودت الملط رئيس الجهاز المركزى للمحاسبات إلى مجلس الشعب حول ملاحظات الجهاز عن الحسابات الختامية للسنة المالية ٢٠٠٠ – ٢٠٠١ فى هذه الوثيقة ملاحظات "رسمية" اقتصادية شديدة الخطورة،

خلاصتها أن البنية الأساسية الاقتصادية، حتى منذ سنتين (فما بالك الآن)، قد وصلت إلى درجة منذرة لا تفسر أى مبرر لاستبدال حجارة رصيف لم تتآكل حجارته، أو إعادة تأثيث مكتب مسئول ما. الأخطر من كل ذلك أن هذا التقرير لم ينل أى عناية تناسب خطورته لا من السلطة التشريعية، ولا من وسائل الإعلام، ولا من الشارع من أصحاب المصلحة الذين يدفعون ثمن ما جاء فيه، وثمن ما يترتب عليه، وثمن إغفاله على حد سواء.

قدرت بينى وبين نفسى، وقد أكون مخطئا، أن عدم التعلم من هاتين الوثيقتين هو لا يقل عن عدم التعلم من كارثة (/كاشفة) العراق، ثم قدرت، وأنا أكثر ألما أنه، لو حدث أن دخلنا امتحانا مثل هذا الامتحان العراقى، فسوف يظهر مغزى عدم التعلم من الوثيقتين بما يفسر ما سوف يجرى، لا قدر الله، دون حاجة لاتهامنا بامتلاك أسلحة الدمار الشامل.

بعض القضايا الجوهرية، لإعادة النظر

(١) قضية التعليم

انطلاقا من الملاحظات العابرة على "مفترق الطرق" الذى لا ننفى عن كاتبه الفاضل حسن النية ووفرة الحماس، نقول: إن التعليم هو المدخل الأول لأى تغيير. حتى الإعلام بجبروته وإغارته، لا يمكن التوقى من أضراره أو مواجهته بما ينبغى إلا من خلال التعليم الصحيح. لكن علينا ألا ننخدع في مجرد التكرار. المطلوب هو التوقف الموضوعى المسئول عند كل ما يبدو بديهيا، أو ما يلوح لنا آملين.

خذ مثلا محو الأمية: إنها تتيح لمن يقرأ ويكتب أن يحصل على معلومات مرئية بدلا من اقتصاره على المعلومات السطحية، ثم إنها تتيح له التعبيرعما يريد، وإعادة تشكيل ما وصل إليه، بشكل مكتوب، يمكن للآخر أن يصله حتى لو لم يلقَ صاحبه أو يسمعه.

لكى نقيّم قيمة "محو الأمية" فى الحيلولة دون كارثة مثل كارثة العراق، علينا أن نسأل أنفسنا عن تعريف "الأمية" وجدوى محوها من حيث مدى إفادة من تخلص منها فى تحقيق الهدف من تعلمه القراءة والكتابة. هل تعلم طالب الجامعة (المفروض أنه انمحت أميته) كيف يقرأ صحيفة يومية قراءة ناقدة ؟ هل نفعه هذا المحو فى قراءة صفحة من كتاب "مفترق الطرق"، مثلا :الجدول (٣) ص ٢١٨ بعنوان "العلماء

والمهندسين في البحث والتنمية"، (لاحظ: المهندسين، لا: المهندسون!) بحيث أتاحت له القراءة المرة تلو المرة أن يتساءل عما يجمع العلماء مع المهندسين، ومن هو العالم فى البحث والتنمية؟ وماذا يعمل المهندس فى البحث والتنمية؟ وهل المهندس يعتبر عالما أو حرفيا؟ ولماذا لم يرتب الجدول الأرقام ترتيبا تنازليا أو تصاعديا أو يرتب الدول أبجديا؟ إذا لم يتساءل القارئ العادى (ناهيك عن الناقد الأريب) مثل هذه التساؤلات حول جدول عابر فى كتاب مسئول، فما فائدة أنه تعلم القراءة والكتابة.

بنفس القياس : إذا لم يستفد القارئ من قراءة تقرير الدكتور الملط (الجهاز المركزى للمحاسبات) المرة تلو المرة. فما فائدة تعلمه القراءة والكتابة؟

هذا عن محو الأمية. فإذا انتقلنا إلى أعلى الهرم لننظر فى ما آل إليه حال ما يسمى شهادة درجة الدكتوراه، فكل أمين متابع لبعض ذلك يمكن أن يعرف مدى الانفصال الذى تم بين هذه الدرجة الأكاديمية الأعلى وبين العلم الحقيقى والمعرفة المسئولة من جهة، وبينها وبين التطبيق المفيد لمجتمع الحاصل عليها من جهة أخرى.

ثم إذا نظرنا فى الخلفية المشتركة لكل من محو الأمية والحصول على درجة الدكتوراه فيما يتعلق بأمرين : الإتقان، والأخلاق. إذن لوجدنا أن القاعدة فى محو الأمية (تعلم القراءة والكتابة) هى عدم الإتقان، وعلى من لا يصدق أن يقوم بعمل بحث من واقع أوراق إجابة طلبة كلية الآداب أو الحقوق أو غيرهما ليرى عدد التاءات المفتوحة المفروض أن تكون مربوطة وبالعكس. ثم يتساءل : هل هؤلاء هم الذين سوف يتخرجون مدرسين أو أساتذة أو قضاة؟ وهل امّحت أميتهم أصلا. الإتقان فى أبحاث الدكتوراة أصيب في مقتل خاصة بعد إسهام ما يسمى بالبحث عبر الإنترنت فى الاختزال، والتسطيح، والتلفيق، والكذب جميعا.

أما ما آلت إليه الأخلاق باعتبارها البنية الأساسية التى ينبنى عليها التعليم والبحث العلمي، فالقاعدة أصبحت هى الغش الفردي والجماعى، بالطول وبالعرض. لم يعد يجرى أى امتحان (تقريبا) إلا على خلفية من الغش المباح من السنة الثانية الابتدائية حتى درجة الدكتوراة. صرت حين أحاول أن أقيم درجة ذكاء بعض مرضاى من خلال تحصيلهم الدراسى لا أكتفى بالسؤال عن تقديرهم المئوى فى هذه الشهادات العامة (دع جانبا سنوات النقل) بل لا بد أن ألحق ذلك بسؤال إضافى يستفسر عن ظروف أداء الامتحان فى هذه الشهادة أو تلك "..إن كان بغش أو دون غش". الغريب في الأمر

أن الطالب، أو أهله لا يستغربون السؤال. بل إنهم يصلون إلى درجة من "الأمانة" تجعلهم يجيبون بصدق أن ذلك كان "..بغش طبعا"، وبعضهم يبتسم قائلا "..ما سيادتك عارف". وقد أطلب من بعض الحاصلين على الإعدادية أن يقرأ صحيفة يتصادف وجودها على مكتبي، فلا يستطيع قراءة العناوين الكبيرة، وقد أطلب من حاصل على الابتدائية أن يكتب اسمه فلا يستطيع. (راجع بعض ما جاء فى كتاب مفترق الطرق عن روعة ما وصل إليه حال التعليم من إحاطة وإيجابية وكمبيوترية، وإبداع!!).

على القارئ أن ينظر فى بعض ذلك، ويربطه بأحداث العراق، وما يمكن أن يصيبنا مثله حين يشتعل الحريق من "مستصغر الشرر".

(٢) قضية الحرية

يبدو أنه لم تُقدس كلمة فى تاريخ البشرية مثلما قدست كلمة الحرية. كلمة أخرى كادت تكتسب نفس القدسية، هى "الديمقراطية" لنفس الأسباب، مع أنها ليست مرادفة للحرية، برغم كل ذلك، فنحن- عبر العالم- أبعد ما نكون عن الحرية، حتى فى تجليها السياسى فيما هو "ديمقراطية"

كل الاستطلاعات، والتصريحات، والهجوم، والدفاع، والقتل، والسحل، والإذلال، تم ويتم تحت نفس اللافتة "الديمقراطية". التهمة الأولى فى جرائم صدام هو أنه انتهك الديمقراطية، والتجاوز الأكبر الذى قامت به أمريكا وهى تضرب برأى أغلبية مجلس الأمن، وأغلبية مظاهرات الشوارع عرض الحائط هو ضربٌ الديمقراطية فى الصميم.

عندنا: ما إن انتهت الإغارة الكارثة حتى راح كل الناس، والصحف، والمثقفون خاصة، يتبارون فى إثبات أن غياب الديمقراطية هو المسئول عن كل ما حدث.

كل هذا يحتاج مراجعة متأنية. علينا **أولا**: ألا نتصور أن الديمقراطية هى المرادف للحرية، **وثانيا** : ألا نجعل نقدنا لما يسمى الديمقراطية يساوى رفضنا لها، **وثالثا**: ألا يدفعنا يقيننا من أنه ليس ثم بديل لها إلى التسليم لها بلا شروط، وبلا وعى، وبلا مراجعة، وبلا نقد. **ورابعا**: أننا إذا فضلناها بحق، فعلينا أنّ نستعد لتحمل نتائجها مهما كانت، وأول من يستعد لذلك هو من نادى بها وألح في النداء باعتبارها الحل الأوحد.

إن ترديد شعار"الديمقرطية هى الحل" دون قبول كل التحفظات والشروط السابقة،

يصبح أشبه بترديد شعار أن "الإسلام هو الحل"، دون تفصيل كاف يشير إلى "حل ماذا"، و "كيف".

إذا كنا نريد أن نتعلم مما حدث، علينا أن نغامر بفتح ملف الحرية، وليس فقط الديمقراطية، وأن نسعى جاهدين إلى إبداع ما يتجاوز تقديس ما كان سببا فى إذلالنا سواء بالاستعمال الزائف من صدام أم بالتسويق المغشوش.

(٣) قضية المنهج واللغة:

قضية المنهج ليست قضية أكاديمية بحتة، ولا هى منفصلة عن قضية التعليم أو الحرية. لا توجد معرفة بدون منهج، ولا تستمر حياة بدون منهج. حتى قبول الحياة بدون منهج هو منهج فى ذاته. إن طرح قضية المنهج فى هذه اللحظة لا يعنى الدعوة إلى اتباع منهج محدد، أو تفضيل منهج على منهج، وإنما هو للتذكرة بأن المنطق البسيط، والمنطق العام هو منهج في ذاته، وأننا نفتقر إلى هذا المنطق بشكل لا جدال فيه.

لابد- خاصة بعد ما حدث- أن نعود إلى النظر فى منهج كل شىء، وأن نقيس جدوى أى منهج ليس بمدى رضاهم عنه، أو شيوع موضوعيته (المحددة بمقاييسهم) ولكن بحقيقة جدواه لنا الآن وبعد. إن مجرد إحياء المنطق البسيط، والحرص على تنويع المناهج، وتعلم حسن قراءتها، يمكن أن يعرفنا كيف كتب تقرير الدكتور الملط، وكيف نقرأه.

أما قضية اللغة فهى أكبر من أن تحتويها هذه المداخلة فى هذا الحيز. اللغة العربية بوجه خاص هى التاريخ الحى لحضارة العرب، ليس فحسب لثراء ألفاظها ووفرة معانيها، وإنما بحركيتها ومرونتها وقدرتها على الإبداع. لا يمكن أن تكون هذه اللغة قد تخلّقت حتى صارت بكل هذا الحضور من قوم لا ينتمون إليها. العرب الذين أنتجوا العربية حتى تجلت بصورتها الحالية هم أقدر الناس على إعادة انتاج حياتهم من واقع الآن مهما كان مظلما أو مراً. ليس مطلوبا التغنى بجمال اللغة العربيه أو الغوص للعثور على لآلئها، وإنما المطلوب والمأمول هو أن تجمعنا هذه اللغة مسئوليةً. لا فخرا، وإبداعا لا تفسيرا.

حتى اللهجات العامية، المفروض أن نحترمها لنتعلم الاختلاف ثم نلتقى فى رحاب الفصحى دون استهانة بغيرها.

لن يجمع العرب إلا لغتهم واقتصادهم وإبداعهم، قبل أسلحتهم وخطبهم وجامعتهم، اللغة منهج حياة، ونبض وجود بقدر ما هى أداة تواصل. إن ما لحق بلغتنا العربية ولهجاتنا العامية هو أخطر دليل على مسئوليتنا على ما وصلنا إليه من هشاشة وتراجع عما هو نحن. إن لم نستطع أن ندافع عن لغتنا، الكيان، الأصل، فلن نستطيع أن ندافع عن أرضنا ولا عن كرامتنا مهما امتلكنا من أسلحة أو بترول أو أموال.

ضع شعباً فى السلاسل جرِّدهم من ملابسهم سِد أفواههم، لكنهم مازالو أحراراً.

خذ منهم أعمالهم، وجوازات سفرهم والموائد التى يأكلون عليها والأسرة التى ينامون عليها لكنهم مازالو أغنياء

إن الشعب يفتقر ويُستعبد عندما يُسلب اللسان الذى تركه له الأجداد يضيع إذاً للأبد: (الشاعر الصقلى إجنازيو بوتيتا من قصيدة لغة وحوار أقتطاف عبد السلام المسدى)

(٤) قضية الدين والإبداع والتدين

العودة إلى الدين هى حقيقة جارية عبر العالم، من أول قراءة معنى اندفاع الناس للكنائس بعد انهيار الاتحاد السوفيتى، حتى انتشار الحجاب عندنا، مرورا بالحركة الأصولية الإنجيلية فى الولايات المتحدة. بل إنه حين لا تفى الأديان التقليدية فى صورتها الكلاسية الثابتة بمتطلبات هذه العودة تُخترع ملل صغيرة جديدة هنا وهناك، بنبى يهبط عليه وحى ما، أو بدون ذلك.

الدراسات البيولوجية التطورية الأحدث لا ترى الدين اختراعا اخترعه الإنسان ليسد به حاجته (كما يزعم فرويد)، بل هى تتناول التدين والإيمان والله سبحانه وتعالى كحقائق بيولوجية كونية تجلت عبر تطور الأحياء حتى وصلت إلى الإنسان في صورتها الراهنة. إن ذلك لا يُرجع الأديان للطبيعة، ولكنه يؤكد غور الحقائق الأزلية التى جاءت بها الأديان لتعمق إنسانية الإنسان وتطلق إبداعه.

إن إنكار هذه الحقيقة الكونية الإلهية كشرط أساسى ليكون البشر بشرا قد ترتب عليه مصائب متنوعة تترجح من الضياع الفردى إلى الانهيار الاقتصادى والحربى. يتم هذا الإنكار بطرق مختلفة: إما بنفىٍ صريح مثلما حدث فى أوج ازدهار الشيوعية حين اعتبر الدين مخدرا للشعوب، وقاموا بتدريس الإلحاد في المدارس للوقاية من أى

تخدير، وإما بتزييف حقيقة الإيمان بقشور دينية بواسطة سلطة كهنوتية لصالح السلطة السياسية، أو الطبقة الثرية، وإما باختزال الدين إلي جزء منه دون كلية حضوره، وإما بابتداع أديان مستحدثة تحل محل الحقيقة الأصلية المنغرسة فى الوجود، وإما بالجمود عند تفسيرات لفظية ساكنة، وإما بحشر ما تصوروه الدين فى قالب لم يصنع له أصلا تحت مزاعم التفسير العلمى للنصوص الإلهية.

لاحظنا أثناء حدة الأزمة وقبلها، وتبريرا لها، وضدها، أن نبرة الخطاب الدينى قد ارتفعت من الجانبين، وهما واحد، لكنها ارتفعت لتستعمل الدين لا لتطلق عنان إبداعاته.

إذا كان لنا أن نتعلم من ذلك، فلندرك أولا أن كل التسطيح والتزييف والاختزال الذى لحق بالدين الحقيقى لم ينجح أن يملأ وعى الناس. إن علينا فتح هذا الملف من واقع ما تجلى لنا فى هذا المشهد الكارثى الأخير بأسلوب آخر لهدف آخر. إنهم -على الجانبين- استعملوا الدين تبريرا للقتل، والتدمير، والانتحار. علينا نحن أن نتحمل مسئولية إحياء الدين والإيمان بالإبداع الحقيقى، إذا كنا نحترم جذور المسألة حقا ونسعى لنتعلم من المعنى الجذرى للكارثة.

إن جارودى دخل إلى الإسلام من باب الإبداع سعيا إلى تجاوز القيم التى يمثلها الغرب المغترب، وهو يصر على فتح باب الاجتهاد والجدل بين المتدينين حتى لا يكون الحوار فى النهاية من قبيل "فض الاشتباك" كما ذكرنا، أو كما وصف هو الحوار بين الإسلام المغلق، والمسيحية المغلقة بأنه "حوار بين مريضين". إن إسلام جارودي يذكرنا بضرورة النهل من ابن عربي والسهروردى والفارابى أكثر من الاقتصار على ما سجننا فيه الغرب من بعض ابن رشد باعتبار أنها بضاعتهم ردت إليهم، لا أكثر.

هذه قضية تحتاج إلى أن نستلهم جذورها وحقيقة أبعادها ليس من السلطات الوصية، وليس من التاريخ اللاهوتى وتجميد النص لا استلهامه، ولكن من واقع الممارسة على طيف متسع من الإبداع إلى الإيمان ملتزمين. إن عجزنا عن الإنصات للممارسات المتنوعة، وكذلك عن الوفاء بمواكبة طبيعة هذا الأصل الممتد جذوره إلى ما قبل التاريخ، المفتوحة نهايته إلى الغيب، لن يترتب على ذلك إلا اختزال أى دين إلى ما ليس هو، وبالتالى استعماله فى كل أنواع الدمار والتدمير والقهر ضد الإبداع. وهذا بعض ما حدث.

إذا أحسنا الإنصات لما جرى، وأردنا أن نتعلم، فلا مفر من أن نفتح هذا الملف من مدخله الصحيح، وأن نحسن قراءته بحقيقته، وليس بمنظومة من خارجه، أو وصاية تراثية أو سلطوية ؟إن إغفال هذه القضية أو تهميشها أو تسليمها لغير أهلها سوف يؤدي إلى مثل ما جرى وأكثر.

(٥) عن الإعلام، والمعلومات، والعلم، والثقافة، والتنوير

هل كل هذا قضية واحدة؟

نعم، من المنطلق الذى أرادته هذه المداخلة. إن الذى يجمع هذه المجموعة في قضية واحدة هو أنها جميعا تمثل إنجازات عصرية لها فاعلية يومية رائعة متلاحقة وملاحقة، كذلك فإنها جميعا تشترك فى أنها تُستعمل من باب التباهى بالتقدم بحيث أن من يتصف بها يعتبر معاصرا، أو عصريا، أو متمدنا، أو متحضرا، ثم إن علاقتها بآلياتها التكنولوجية الأحدث وثيقة بحيث يصعب فصلهما.

الأمل الحقيقى بالنسبة **لدور الإعلام الجديد** هو أن تتزايد فرص الإعلام خارج السلطات، أى الإعلام المتجاوز للدول والمال، لا بد أن نحرص على الترويج لحق كل الناس فى التواصل بشبكة عالمية تنقل إنذارات الفناء، وتنظم سبل المواجهة. هذا بعض ما ينبغى أن نستثمره مما تعلمناه أثناء الأزمة وبعدها.

أما بالنسبة **لمسألة المعلومات** فإن ماجرى لا بد أن ينبهنا إلى خطورة التسليم لـ أو الفرحة بـ "كمّ المعلومات دون التدريب على مسئولية انتقائها وإعادة تشكيلها. إن تواصل عدد أكبر فأكبر من البشر مع بعضهم البعض بعيدا عن السلطات الوصية يمكن أن يسهم فى تنمية الجوانب الإيجابية المتجادلة بالمعلومات على حساب الممارسات السلبية المتلقية للمعلومات. وهو هو الذى يمكن أن ينقذ الجنس البشرى من الانخداع بكم المعلومات على حساب انتقاء الدال منها "معا".

أما **عن تقديس العلم**، الذى نتباهى به بأقل قدر من المسئولية، فهو دليل على جهل أخطر. العلم كيان متغير مفتوح النهاية لا يحتمل أن يختزل إلى صنم ثابت قابل للعبادة، لاحظنا فى الكارثة الأخيرة أن ما سمّى علما قد استُعمل بشكل سهّل مهمة التكنولوجيا لتوصف القنابل القاتلة بالذكاء مرّة، وبالإبداع مرة، وبالقدرات الخارقة مرات. إن إعادة النظر فى استعمالات معطيات العلم والتكنولوجيا لصالح البشر أم ضدهم لا يكفى

بعدما حدث. لا بد أن تمتد المراجعة إلى الانتباه إلى خطورة اختزال المعرفة إلى العلم، وأيضا إلى خطورة تقديس العلم وجعله وصيا على منظومات أخرى موازية، أقدم، وربما أكثر فائدة. بعدما حدث، علينا أن نقيم موقفنا من العلم ليس فقط من حيث أننا نقدسه حتى نمسخه إلى ما ليس هو، ولكن من حيث أننا لا نعرفه ولا نمارسه غالبا(ومع ذلك نقدسه). إن الناظر الأمين إلى ما يجرى فى مجال البحث العلمى عندنا لا بد وأن ينتبه إلى أن كثيرا من ذلك لا يمت إلى البحث بصلة، بل لا يمت إلى العلم بصلة.

إعادة النظر فى هذه الجزئية من هذه القضية يحتاج منا إلى دراسة جدوى الأموال والوقت والعقول التى تستهلك فى هذا المجال، وأن نكف عن المقارنات مع الأعداء (إسرائيل بالذات) بالأعداد، وبراءات الاختراع، وما ينشر من أبحاث بشكل كمّى إجمالى ننتهى منه إلى الشعور بالنقص الذى لا يترتب عليه إلا مزيد من التقديس دون الفعل، ومزيد من التسطيح دون فائدة تطبيقية حقيقية. إذا كان لنا أن نتعلم مما حدث، فعلينا أن نضع العلم فى موقعه النسبى بين وسائل المعرفة الأخرى التى يمكن أن نتميز بها أكثر (من حيث أن الدين، والإيمان، والحس الكلى، والوعى الشعبى، والتراث الشعبي، والفن والتجربة اليومية كلها مصادر موازية ومتكاملة مع العلم لتحقيق المعرفة) . لعل فى ذلك نقطة انطلاق إلى ما يميزنا. ولو على مستوى يبدو بدائيا أو كليا أو خبراتيا، لكنه نوعىٌّ ضرورى قد يؤدى إلى أهداف أخرى إذا كنا جادين فى البحث عن فروق دالة بيننا وبينهم.

أما عن ما يسمى **بالثقافة** (بمعنى النشاط الثقافي، وليس بمعنى شبكية الوعى الجماعى) والنشاط التنويرى، فإنه يسرى عليه من حيث التحفظات والحرص على عدم التقديس بعض ما سبقت الإشارة إليه فى فقرة العلم مع اختلاف المحتوى والشكل. إن دور المثقف (والتنويرى) لا بد أن يعاد النظر فيه بعد ما كان، حتى لا يصبح عبئا على تطور ناسنا فى اتجاه ما هُمْ، وما تعد به طبيعتهم. إن لم يتغير دور المثقف بعد ما حدث ليحمل مسئولية مباشرة فى الإسهام فى التصحيح والإبداع، فنحن لم نستفد شيئا.

...

إننا أحوج ما نكون فى كل هذه القضايا إلى أن نعيد النظر فى دور المثقف المكتبى لحساب المثقف المبدع الملتحم بالناس المخترق للمشاكل (خصوصا المشاكل المستحيلة، أو التى تبدو بلا حل) خذ مثلا قضية الديمقراطية، نحن في حاجة إلى ديمقراطية أخرى

حتى لا يكون البديل هو الشمولية. خذ قضية الدين والإبداع والإيمان، لا أقول إننا في حاجة إلى دين جديد، ولكننا في حاجة إلى إبداع يوصل الأديان ببعضها البعض في توجه ضام، لا يبعدها عن بعضها البعض بما أسميته فض الاشتباك، ولا يعمق تفضيل بعضها على بعض. من الذى يستطيع أن يغامر بفعل ذلك إلا مثقف مسئول بالمعنى الإبداعى، وليس بالمعنى الموسوعى أو الشكلى من أعلى.

خلاصة هذه الفقرة هى التنبيه على ضرورة إعادة النظر فى خدعة تصور حذق الشكل دون حقيقة الجدوى وصواب التوجه. يمكن أن يوصف بعضنا بأنه مبدع لمجرد حصوله على جائزة أو أن نصا له قد تمت ترجمته إلى لغة قوم أرقى منا وأسبق. كل هذا على العين والرأس، ولكن بغير أن نتجاوز الفرحة بالمظهر إلى الإسهام فى جوهر قضايانا الملحة فإننا نسهل لهم مهمة استعمالنا طوعا أو كرها. ومن ثمَّ تكرار ما حدث.

(٦) قضية الحروب التقليدية

تبدو هذه القضية أقل شمولا من القضايا السابقة، لكنها أكثر ارتباطا بما حدث بشكل يكاد يكون مباشرا. هذه الكارثة التى سميت حربا قد حسمت أمر نتيجة الحرب التقليدية لصالح القوى العمياء المدمّرة شمولا. بل إنها جعلت هذه القوى أكثر غرورا وبجاحة. إن ما حدث، خصوصا بعد أن اكتسب نوعا من الشرعية بأثر رجعى (قرار مجلس الأمن رقم ١٤٨٣)، يجعل حسابات الحرب والسلام تنتقل من حسابات قوة محلية مقابل قوة محلية (كذا طائرة وكذا دبابة مقابل كذا طائرة ودبابة عند العدو) إلى حسابات تربيطات عالمية، وتجاوزات إجرامية محتملة. أتصور أن النتيجة الحقيقية المباشرة التي ينبغى أن نتوقعها (إذا ما أحسنا قراءة ما حدث)، أن علينا أن نعيد تسليح أنفسنا للدفاع بشكل مختلف. لم يعد ثَم مبرر أن تخصص البلاد العربية ثلث أو نصف دخلها، لشراء أسلحة تقليدية لن تستعملها إلا بإذن البائع ومشورته (بشكل ما). ما دام البائع قد كشف وجهه هكذا حتى أصبحت تربيطاته وصفقاته ظاهرة للعيان، فإنه لن يسمح لنا أن نستعمل أسلحته ضد حلفائه وشركائه، بل إنه سوف يتدخل بنفسه لحسم المعركة لحساب حليفه متى تجاوزنا شروطه المعلنة أو الخفية . إنه حتى لم يعد بحاجة إلى مبرر.

ليس معنى ذلك أن نسرّح جيوشنا، أو نستغنى عن أسلحتنا قبل أن تصدأ. إن

تراجع دور الحرب التقليدية يمكن أن يترتب عليه نتيجتان: إحداهما سلبية، مثلما حدث في الرياض والمغرب ، بمعنى أنه مادام القانون قد نُحى جانبا، والغدر وارد، والأبرياء ليس لهم اعتبار من جانب الأقوى، والحرب التقليدية أصبحت محسومة قبل أن تبدأ، فلا سبيل للمواجهة إلا بما أسموه الإرهاب الذى يمكن أن يعتبر حربا غير تقليدية بشكل أو بآخر.

الجانب الإيجابى للمسألة قد يأتى حين يدفعنا إدراكنا لضمور دور الحرب التقليدية إلى البدء فورا، وبمنتهى الجدية، في الاستعداد الدائم لحرب المقاومة المستمرة سنيناً، وعقودا، وحتى نهاية العالم. هذا لا يتطلب فقط اقتناء أسلحة خفيفة، والتدريب على كل أنواع المقاومة من أول الدفاع الذاتى حتى القنص المحسوب حتى الاستشهاد المستمر، **وإنما يحتاج تنمية نوع جديد من الشعور بالكرامة، وعلاقة جديدة بالموت والحياة، وثقة جديدة بالتطور وحتم النصر، ونوع جديد من الثقة فى الزمن والقدرة على تأجيل الحصول على نتيجة سريعة حاسمة. هذا الموقف الذى ينبغى أن يصبح جزءا لا يتجزأ من التعليم والإبداع والتدين والإيمان لا بد أن يغير نوع الحياة من أساسها**، هو موقف معلن لا تتبناه جماعات سرية، وإنما يمكن أن يصبح أسلوب الدفاع عن الوطن بشكل واضح ومعروف مسبقا للعدو. وعليه بدوره – لو بلغه مدى جدية الناس عبر العالم فى هذا الصدد– ألا يفرح بنصر مبدئى. لأنه سوف يتيقن أن الملايين الفلانية، فى الأرض العلانية ، قد تدربوا من سن ١٦ إلى خمسين (مثلا) على أن يتصرفوا بشكل تلقائى (ربما يصل إلى درجة الانعكاس البقائى) بمجرد أن يطأ أرضهم محتل ما، حتى لو استولى هذا المحتل على ما يشاء من أرض وسلطة خلال ٢٤ ساعة. إنه بفضل هذا الدفاع الجاهز القادر على الاستمرار أربع وعشرين شهرا فأربع وعشرين عاما فمائة فألف..سوف تختلف الحسابات. هذه ليست دعوى أن تنقلب الحكومات الأضعف أعضاء فى نادى الإرهاب، إن حرب الاستنزاف التى تلت هزيمة ١٩٦٧ هى النموذج الباكر لهذه الدعوة، كما أن أغلب المقاومة الباسلة فى فلسطين يمكن أن تكون كذلك.

العائد من هذا التحول لن يقتصر على كسب الحرب على المدى الطويل، بل إنه جدير أن ينقذ اقتصاد كثير من دولنا، وفى نفس الوقت سوف يغير نموذج حياتنا إذ سوف نعيش حالة استنفار لا تتوقف، وأيضا قد ينمى قدراتنا الإبداعية لاختراع أساليب جديدة للمقاومة لا تخطر على بال.

(٧) قضية البنية الأساسية والاقتصاد

أعلم جيدا أنه ما كان ينبغى أن أؤجل هذه القضية حتى تأتى في النهاية هكذا. كيف يمكن أن نتناول أى قضية مما اعتبرناه قضايا حقيقية وجوهرية دون أن نوفر الحد الأدنى للناس من مسكن ومواصلات وعمل؟ لكن علينا أيضا أن نتذكر أن الاكتفاء بتوفير الضرورة لا يعنى تلقائيا الانتقال إلى ما هو حرية. إن التوقف عند ترديد أن كل سلبياتنا (بل والسلبيات عبر التاريخ) لا بد وأن تكون نتيجة مباشرة (أو غير مباشرة) للافتقار إلى الاحتياجات الأساسية، أو سوء التوزيع، أو للاستغلال والاستعمال، هو قول حق لا جدال حوله، أما أن يكون هو كل الحق، فهذا ما جعلنى أضع هذه القضية فى النهاية دون الإقلال من أهميتها.

فى هذا الصدد ثمة أمور خطيرة ينبغى أن تقدم عليها الحكومات من أول سحب الأموال من بنوكهم حتى حتم الاكتفاء الذاتى ثم التبادل من موقع القوة.

ثمة أمور أخطر تنتظر الناس - إذا تيقنوا من ثمن الكرامة والحرية - أمور تتعلق بتغيير نمط الاستهلاك، وعلاقات الإنتاج مما لا مجال لتفصيله هنا الآن

وبعد

لا أتصور أننى قلت شيئا جديدا أصلا، وفى نفس الوقت أعتقد أن كل ما قلته جديد.

الأرجح عندى أن هذه الجدّة التى تصورتُها فى هذا التناول لا تأتى من ظهور فكرة كانت غائبة عنى أو عن غيرى، لكن الفكرة إذا اقتربت من الوعى حتى لم تعد فكرة، فإنها تصبح شيئا آخر،لا أملك توضيحه أكثر.

اللهم فاشهد.

نحو سياسة ثقافية جديدة
(تتعلم من التراث وتتفاعل مع العصر)

نبيل صموئيل ابادير

الثقافة البعد الرابع للتنمية:

أعلن الرئيس الفرنسي جاك شيراك في أثناء قمة التنمية المستدامة بجوهانسبرج في العام الماضي، أن الثقافة هي الركن الرابع في أهداف التنمية المستدامة، بالإضافة إلى البيئة والاقتصاد والاجتماع، وهو ما ركزت عليه قمة التنمية المستدامة. ويمكن أن نضيف هنا البعد السياسي أيضًا باعتباره بعدًا أساسياً في التنمية المستدامة.

وقد أوضح تقرير اللجنة الدولية للثقافة والتنمية باليونسكو أيضًا "أن التنمية إذا ما فصلت عن محيطها الإنساني والثقافي، فإنها تصبح نموا بلا روح".

كما أننا نعلم أيضًا أن أجزاءً من الموروث في أي مجتمع، قد تكون معوقاً من المعوقات لعملية التنمية المستدامة.

هذا وقد اعتمد تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢ على تعريف التنمية الإنسانية باعتبارها، عملية توسيع الخيارات أمام الناس. ففي كل يوم يمارس الإنسان خيارات متعددة منها الاقتصاد والاجتماعي والسياسي والثقافي. وحيث أن الإنسان محور تركيز جهود التنمية، فينبغي توجيه هذه الجهود نحو توسيع نطاق خيارات الإنسان "كل إنسان" وفي جميع الميادين.

وقد أضاف التقرير أيضًا ضمن ما أضافه من مؤشرات قياس التنمية الإنسانية، مؤتمر تمكين النوع، ومؤشر فرص الحصول على معلومات وكيفية استيعابها واستخدامها بأسلوب علمي.

وإذا أخذنا بتعريف التنمية الإنسانية على أنها توسيع خيارات كل الناس، فإننا

بذلك نعطى فرصًا أكبر لإمكانية التنوع الثقافى داخل المجتمع المحلى والمجتمع الإنسانى العالمى.

وبإستخدام مؤشر النوع والمعرفة، فإننا بذلك نعطى أهمية أكبر للبعد الثقافى فى التنمية الإنسانية.

ولكى تكون التنمية كمستدامة، ينبغى أن تقوم على احترام تنوع الثقافات الضامن لمتانة البناء التنموى لدى مجتمع من المجتمعات.

محتويات:

١- الثقافة: البعد الرابع للتنمية.

٢- الدين والثقافة.

٣- إشكالية الثقافة بين التراث والمعاصرة.

٤- تجديد الثقافة والسياسة الثقافية.

ويمثل التنوع داخل أى مجتمع أجيالاً من الحكمة والتجارب والمعارف والمبادرات ويمكن المجتمع والشعوب من التضامن، وينشئ حالة من التماسك فيشعر الفرد والجماعات داخل المجتمع المحلى والمجتمع الإنسانى ككل، بأهمية تفرده ومشاركته، مما يعطى قيمة ذاتية للفرد والمجتمع لكى يتعاون على التماسك والتضامن.

أن الثقافة التى لا تسمح بالحرية فى الاختيار، أو الإبدا ع فى التفكير أو التى لا تنفض عن التراث غبار الماضي الذى ربما يهمش فئة على حساب أخرى، أو لا يعطى فرصًا متساوية لكل أعضاء المجتمع، أو يتمسك تمسكًا شديداً باسترجا ع كل الماضى ونقله للحاضر ، فإن مثل هذه الثقافة لاتسمح بفرض التنمية المستدامة، حتى وإن ظهرت بعض نتائجها فى مجال الإنتاج وزيادة الدخل.

وقد كتب الدكتور محمد عابد الجابرى فى كتابه «المسألة الثقافية فى الوطن العربى "أن أبلغ تعريف قرأة للتنمية هو أنها "العلم حينما يصبح ثقافة" ووضع الدكتور الجابرى التعريف بأساليب مختلفة فكتب:

"إن التخلف هو العلم حين ينفصل عن الثقافة، أو هو الثقافة حينما لا يؤسسها العلم"

فإذا غاب التفكير العلمى عن مجتمع ما، أو سادته ثقافة الجهل، أو الاعتقاد للخرافات أو الاعتماد على أساليب حياة غير علمية، تدنت ثقافة المجتمع. وإذا لم توجه مجهودات التنمية المستدامة لمواجهة هذه الظواهر، واقتصرت فقط على زيادة الإنتاج والدخل أو غير ذلك، فإنها لاتحدث تنمية حقيقية فى المجتمع، بل تجمع أحيانا بين زيادة المال أو الدخل لدى أفراد المجتمع، وبين الاحتفاظ بسلوكيات مختلفة تهدر المال والصحة، وتجمد العقل، وتضع المجتمع ككل فى حالة من التخلف.

الدين والثقافة:

يعتبر الدين رافداً رئيسيًا من روافد تكوين الثقافة العربية، من خلال الفكر الدينى الذى يتكون ويتبلور عبر العصور والثقافات. وكما تتأثر الثقافة بالدين، فإن التفكير الدينى يصبغ ثقافة المجتمع أيضًا

حينما تسود ثقافة التواكل، مبتعدة تمامًا عن الأسلوب العلمى فى التفكير، ورفض الرأى الحر، أو الانفتاح على معطيات العصر، فإن ذلك يؤثر في الفكر الدينى.

وحين يرفض الفكر الدينى حرية التأويل أو التفسير، وحينما يضيف الفكر الدينى الكثير من الثوابت الجامدة، إلى الأصول والمبادئ التى نزل بها الدين أصلا فإن ذلك يؤثر تأثيرا سلبيا على ثقافة المجتمع.

وعلينا أن نميز هنا بين الدين فى أصوله والقيم والمبادئ الاساسية فى نصوصه المقدسة، وبين الفكر الدينى، وهو فهم هذه الأصول والنصوص، والذى يتأثر عادة بثقافة وبيئة المجتمع الذى يعيش فيه هذا الفكر.

والخطاب الدينى هو مجمل الرسائل الدينية، وما تحمله هذه الرسائل من فهم وإدراك للدين، ومن رجاله والمؤسسات الإعلامية والدينية، الرسمية منها وغير الرسمية.

والجدير بالذكر هنا أن الدين الشعبى الذى هو جزء من الثقافة الشعبية للمجتمع، لا يتكون عادة من خلال الخطاب الدينى الرسمى فقط، بل يتكون وبالأكثر من خلال دينى شعبى متأثر إلى حد كبير بالثقافة الشعبية. تمتلك هذا الخطاب، مجموعات بشرية تبث خطابها من خلال أدوات تصل مباشرة إلى القاعدة الشعبية، وبأرخص الأساليب، مثل شرائط الكاسيت وخلافه. وعادة يكون لدى أصحاب هذا الخطاب إمكانية الاتصال المباشر بالجماهير، مما يعطى لهم نفوذاً أكبر فى التأثير عليهم.

يجعل هذا الخطاب الدينى الشعبى تابعيه، في حالة من الاسر والتواكل، ويخرج بحياتهم وحياة معظم حاملى الخطاب الدينى الشعبى، خارج الإطار الرسمى للمؤسسات الدينية.

وفى هذا المقام ، علينا أيضًا أن نميز بين النصوص الدينية، وبين السياق والثقافة التى أنزلت فيها. ومن الطبيعى أن يخاطب النص الدينى ثقافة العصر الذى أنزلت فيه، حتى لا ينفصل عنه، وحتى يستطيع أهل ذلك العصر أن يفهموه ويستوعبوه ومع اختلاف العصور والثقافات علينا بإعمال العقل لنفهم المبادئ والقيم وراء النص الدينى المتمييز عن الثقافة التى أنزل فيها النص.

ويجب أن نميز بين ما فى النصوص من قيم ثابتة، وما فيها من ثقافة تتغير عبر العصور، فالثقافات تحتاج إلى جهد كبير من إعمال العقل وجدية التأويل.

هناك قيم ومبادئ ثابتة لاتتغير عبر العصور والثقافات مثل: الإيمان بالله واليوم الآخر، الاستقامة، الصدق، الأمانة العمل. وهناك الإطار الثقافى لهذه القيم والذى يمكن أن تتغير عبر الأزمنة وعبر الثقافات.

أما عندما يسود الفكر الدينى المنغلق، ويعبر القائمون عليه أنهم أصحاب الحقيقة المطلقة، ولا مجال لتأويل غير تأوليهم ، ولا مجال لإعمال العقل وإبداعاته، تتخلف الثقافة وتنحدر، وتنعزل عن العالم المحيط بها.

لذا فإن مراجعة الفكر الدينى عملية لابد أن يتبناها المجتمع بصفة دورية، لتجديده دون المساس بقيمه الأصلية وانفتاحه دون ذوبانه، حتى يخرج خطابا دينياً مستنيراً منفتحاً، يعاون على تجديد الثقافة.

إشكالية الثقافة بين التراث والمعاصرة:

يعيش الوعى العربى إجمالاً، حالة مغايرة لثقافة العصر، فبعد أن كانت الحضارة العربية والإسلامية مصدراً للعلم والإبداع، فى الوقت التي كانت فيه الحضارة الأوروبية تعيش فى ظلام العصور الوسطى، سقط العالم العربى والإسلامى فى الجمود والتخلف وبينما كانت الحضارة الأوروبية تمر بمرحلة من اليقظة والتجديد وأصبحت حضارة الحداثة هى الحضارة السائدة، وأصبحت إسهامات الحضارة العربية والإسلامية فيها محدودة للغاية.

وقد كانت المحاولات لبناء جسور بين التراث العربى والفكر المعاصر محاولات ضئيلة قوبلت بكثير من الرفض والاستهانة.

ونحن الآن نعيش إشكالية محاولة اللحاق بركب الحضارة والتقدم العصرى، وبين محاولة الحفاظ على التراث والقيم فى تاريخنا وحضارتنا العربية والإسلامية.

وينقسم الواعون لهذه الإشكالية- وهم قلة فى الوعى الجمعى العربى- إلى فئات ثلاث:

الفئة الأولى:

وهى تتبنى النموذج الغربى المعاصر بوصفه نموذجًا للعصر كله، وباعتباره الحل الأمثل لمشكلات الحاضر ورؤى المستقبل وترى هذه الفئة أن استرجاع التراث لن يعطى للأمة فرصة للتواجد الإيجابى فى الفضاء الثقافى الكونى. كما يرون أن اعتماد الحداثة أو المعاصرة على استنارة الفكر وعلى العقل والعقلانية والواقعية، وإدراك الحياة الإنسانية والحرية، والخصوصية الفردية والتعددية والنسبية،إنما هى السبيل للحاق بركب الحضارة الحديثة وطريق التقدم والبناء.

الفئة الثانية:

تتبنى هذه الفئة النموذج السلفى، والذى يدعو إلى استعادة التراث العربى الإسلامى بكل جوانبه ، ورفض كل ما هو غربى أو كل ما هو مرتبط بالحداثة.

ويرى هؤلاء أن الحضارة العربية الإسلامية لها جذور عميقة فى التاريخ، ويجب استعادتها كما كانت فى الماضى، وأن حضارة الحداثة لاتتناسب وثقافة وتاريخ وحضارة المكان ويؤخذ عليها دنيويتها وابتعادها عن القيم الروحية، وزيادة النزعة الفردية فيها على حساب التماسك الجماعى.

الفئة الثالثة:

وهى تتبنى انتقاء الأحسن فى التراث وفى الحداثة، بما يناسب معطيات الثقافة والتاريخ والزمان والقيم. وترى هذه الفئة أنه يمكن التوفيق بين التراث والحداثة فى صيغة واحدة تجمع الاصالة والمعاصرة معاً.

وحيث أننا جميعًا نعيش فى الحضارة الحديثة، بكل ما فيها من تقنيات وأدوات جديدة للحياة اليومية، فليس لدينا الخيار فى أن نقبلها أو نرفضها إذا لا مفر لنا من

أن نستخدمها.

كما أن التراث، أو الثقافة التى نحياها، جاء إلينا عبر الأجداد والتاريخ الموروث، فلا خيار لنا فيه أيضاً، فهو جزء لا يتجزأ من حياتنا ومن شخصياتنا.

لذا فإننا نعيش حالة بينية بين ممارسات تكنولوجية حديثة، وبين ثقافة موروثة تحمل عادات وتقاليد قديمة.

تجديد الثقافة والسياسة الثقافية:

مما سبق نستطيع أن نستنتج أن المنطقة العربية، كلها من مناطق وبلدان العالم الثالث تعيش حالة بينية (لا إرداة لنا فيها) من الثنائية بين اتجاه الماضوية واتجاه الحداثة.

وقد فرضت عليها وعلى شعوبها. توجهات اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، وكلها فى الواقع لم تتعمق ولم تتأصل فيها هذه التوجهات، سواء كان ذلك قبل استقلالها عن المستعمر، أو بعد أن حكمتها سلطات وطنية.

وقد تأثرت الثقافة فى هذه البلدان كثيرا بالسياسة، رغم اختلافهما الاساسى من ناحية توجهات كل منهما، فالثقافة تتوجه أساساً إلى الحرية، بينما السياسة تتوجه أساسا إلى السلطة. وكانت السياسات الثقافية فى معظم الحالات تفرض على المجتمع والشعوب ولا تتبع من حركتها الداخلية والذاتية.

ولا نعنى هنا أن الفضاء الثقافى فى أى مجتمع، لا تكون له سياسات واستراتيجيات توجهه، إنما نعنى عدم استغلال الثقافة لصالح السلطة.

إنه لمن الضرورى أن تتبنى الحكومات استراتيجية للثقافة بإبعادها المتنوعة وهى:

أبعاد الاستراتيجية الثقافية:

البعد السياسى:

وهو اعتبار أن الثقافة حق من حقوق الفرد والمجتمع، فى إطار من الديمقراطية والحرية فى ممارسة الحقوق السياسية، وذلك بتوفير مناخ يعطى استقلالاً للفكر ويعطى تكافؤا للفرص.

البعد الاقتصادى:

من خلال تلبية حقيقية للاحتياجات الضرورية للمواطنين، وتقليص الهوة بين الفقراء والاغنياء والأخذ بالأسلوب العلمى فى التفكير والتخطيط وبناء ثقافة تحفز على التجديد من الداخل، فتنفتح وتتعلم من الثقافات الأخرى بالتواصل وبناء علاقات مع الدول على أساس توازن المصالح .

البعد الثقافى:

ويتجه نحو بناء ثقافة عربية حديثة. تمزج بين ما نتعلمه من التراث، كما تأخذ بمبادئ الحداثة بإرادة داخلية واعية، وباستراتيجية للتجديد من الداخل تشمل جميع مرافق حياتنا الثقافية الجماهيرية والعالمية، متأثرة بالتعلم المبنى على الإبداع والحرية والحركة الذاتية للتعليم، وتربية العقل النقدى، والإطلاع على المنجزات الثقافية العالمية، ذات الطابع الإنسانى، على مستوى المعرفة العالمية والتنوير والتربية.

إن وجود سياسة ثقافية وتطويرها ضروريان لبناء هوية المجتمع العربى، ولمواجهة ما يصيب الثقافة أحيانا من ترهل يستلزم إعادة تجديدها، لتنفتح على معطيات العصر، وتتفاعل مع الثقافات الأخرى.

يقع الجانب الأكبر من تطوير السياسة الثقافية على عاتق الدولة، أما تفعيل هذه السياسة، وإيقاظ حركتها الفكرية والفنية والمدنية فتقع على عاتق المجتمع المدنى بكل عناصره، ونستطيع أن نلخص المبادئ الاساسية للسياسة الثقافية على النحو التالى:

١- ثقافة مؤسسة على الديمقراطية وممارستها من خلال المؤسسات.

٢- ثقافة تشجع الفكر الحر، وتعبر عن الحقوق الثقافية للفرد، وعن حقوق الإنسان بصيغة أشمل.

٣- ثقافة لاتقبل التمييز على أساس الدين أو العقيدة أو الجنس أو العرق أو العدد

٤- ثقافة منفتحة على الثقافات أو الشعوب الأخرى، وتبادل الخبرات الثقافية.

٥- ثقافة تحفز على إبداع القيم الفنية وإنتاجها وترويجها.

٦- ثقافة تبغى تربية المجتمع ثقافيًا فى مجالات السلم والتسامح والتضامن والديمقراطية، وحقوق الإنسان، والحوار.

٧- ثقافة تشجع على انخراط المجتمع واهتمامه بالمسرح والسينما والمكتبات والحفلات والمتاحف.

٨- ثقافة تبنى على التنوع الخلاق.

٩- ثقافة تجدد نفسها أولاً بأول، بانفتاحها على النقد الذاتي والتطور.

في سبيل تعليم ديني تنويري

العفيف الأخضر

سألني صحفي في «الأهرام العربي» خلال حديث معي في ٢٠٠٢ عن سر تقليدي للمطلب الأمريكي بإصلاح التعليم الديني؛ قلت له لو كنت مطلعًا بما فيه الكفاية عن هذا الموضوع لتساءلت عن سر تقليد الأمريكيين والاتحاد الأوروبي لي: في ١٩٥٦ طالبت بغلق جامعة الزيتونة التي كانت تغسل عقول طلبتها بالفقه القديم فأغلقت. وفي السبعينيات تحدثت عن المدرسة العربية التي تجعل العبقري موهوبًا والموهوب تافهًا حسب عبارة بياچيه **Piaget**، وفي ١٩٩٧/١١/١ عندما كانت المخابرات الأمريكية تتعاون مع المخابرات السعودية والباكستانية على تنصيب طالبان في أفغانستان، نشرت مقالاً في «الحياة» بعنوان: «تجفيف الينابيع الأصولية شرط تحديث التعليم» لفتُّ به انتباه النخب العربية إلى ضرورة إصلاح التعليم الديني على غرار التجربة التونسية الرائدة في هذا المجال التي بدأت إصلاح التعليم والتعليم الديني منذ ١٩٩٠ كرد تربوي على تحدي الإرهاب الإسلاموي وعلى الإصلاح الديني المضاد الذي حققه الإسلامويون في التعليم والإعلام منذ ١٩٧٢. في مقال آخر في «الحياة» (العدد ٦٢٧٣ يناير ١٩٩٨) أشرت فيه إلى الفلسفة التربوية التي قام عليها إصلاح التعليم والتعليم الديني في تونس؛ هذه الفلسفة تضمنها كتاب من ١٢٠٠ صفحة وهي تنطلق من ضرورة استئناف حركة الإصلاح الديني وفلسفة الأنوار الفرنسية أي تعليم الأجيال الصاعدة قراءة النص الديني قراءة تاريخية وإثراء مخايلها بالقيم الإنسانية التي جاءت بها فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر، وهما ترياقان ناجعان للانتهاء من تطبيق أحكام الفقه القديم التي باتت كالدواء الذي انتهت مدة صلاحيته، لا يفيد متعاطيه بل يضره، ولإدخال النسبية في الحقل الديني الذي ما زال عندنا قائمًا على المطلقات واليقين الأعمى وتطبيق الشريعة، والحال أنه تم ترشيده في الديانات التوحيدية الأخرى منذ قرون.

مباشرة بعد ٢٠٠١/٩/١١ طالبت الغرب بالتدخل لمساعدتنا على إصلاح التعليم الدينى لأنه أصبح صاحب مصلحة فى ذلك بعد أن امتد إليه خطر الإرهاب الدينى الذى كان يضرب الجزائر ومصر. وللتاريخ فهذه الأخيرة طالما حذرت الغرب من هذا الخطر. لكن السؤال الجدير بالطرح هو محاولة فهم الإرهاب الهستيرى الذى يستولى على قطاع عريض من إعلامينا ومثقفينا إذا رأوا تطابقًا مع مواقف غير المسلمين، والحال أنه لا يوجد معيار موضوعى للحقيقة يردعنا عن التطابق معهم إذا كان المنطق يقتضى ذلك؟، السبب الأساسى يعود إلى فقه القرون الوسطى الذى صاغ شعورنا ولا شعورنا بتحريم وتجريم تقليد غير المسلمين: ابن تيمية اعتبر «مخالفة الكفار مقصداً من مقاصد الشريعة» كما يقول راشد الغنوشى. لماذا مرة أخرى؟ لأن نرجسيتنا الدينية اعتبرت جميع الأديان الأخرى منسوخة بالإسلام وكأى إثنية مركزية أو نرجسية جمعية تعتبر نفسها النموذج الذى يقلده الآخرون، وهكذا تحرم على نفسها تقليد «الكفار» وتحرم بذلك نفسها من مزايا هذا التقليد خاصة اليوم؛ حيث يمتلكون المؤسسات والعلم والقيم أى كل ما نحتاج إلى تقليدهم فيه. سبب آخر لا شعورى يعود إلى الكسل الذهنى الشائع عند قطاع من الإعلاميين والمثقفين: عجزهم عن التحليل الموضوعى للأطروحات الغربية لتحديد مراميها، وأيضاً للبحث عن تقاطع المصالح فيها بيننا وبينهم فى عالم تدامجت فيه جميع الاقتصاديات القومية فى اقتصاد عالمى واحد، وغدت فيه التحديات الجماعية كالإرهاب والمخاطر المحدقة بالبيئة والأوبئة والانفجار السكانى والفقر والأمية نقاطًا تلتقى فيها مصالح جميع شعوب العالم التى غدت تقدم المصالح المادية على الشعارات الأيديولوجية أو الدينية.

بأى منطق نعارض مطلب إصلاح التعليم الدينى فى السعودية مثلاً الذى يغسل أدمغة تلامذتها وطلبتها بعداء غير المسلمين، إذ تبرعت جمعية «خيرية» سعودية تمول الإرهاب على جميع تلامذة المملكة بدفتر واجبات كتبت فى الصفحة ٣٨ منه: «عن السلف الصالح: إذا حياك نصرانى فرد عليه بقدميك» وبتكفير الشيعة، الذين يمثلون ١٠٪ من سكان السعودية، عبر تدريس فتاوى ابن تيمية التى تقول إحداها «من شك فى كفرهم [=الشيعة] فقد كفر» والجدير بالذكر أن «الفتاوى» إياها حسب اليومية «الأحداث المغربية» قد وزعتها هذه السنة، السفارة السعودية على كل ثانويات المغرب تعميماً للفائدة منها!

يبقى السؤال الذى يطرح نفسه: لماذا تعلم كثير من النخب العربية مواطنى الغد

تعليماً دينيًا يتعارض مع مصالحها الموضوعية؟ ذلك عائد فى نظرى إلى ثلاثة أسباب أساسية: قطاع من هذه النخب من خريجى هذا التعليم استبطن الإصلاح الدينى المضاد الذى قاده الإخوان المسلمون ضد بدايات الإصلاح الدينى غير المكتمل فى مصر، وقطاع آخر ردعه افتقاده للشرعية سواء كانت شرعية ديمقراطية أم شرعية إنجازات اقتصادية واجتماعية. كما ردعه جبنه السياسى والدينى عن الرد المناسب على الإصلاح الدينى المضاد فى التعليم بإصلاح دينى حقيقى انطلاقًا من التعليم لمواجهة الإسلام التقليدى والإسلام الجهادى المتحالفين موضوعيًا ضد الإصلاح الدينى، فأخذ يطبق الإسلاموية بدون إسلامويين!، والقطاع الثالث أعاقه غياب الرؤيا الاستراتيجية فى صنع القرار التربوى عن مباشرة هذا الإصلاح المتأكد. فى الواقع الإصلاح التربوى الدينى هو جزء من كل: الرؤيا التنموية الشاملة التى تغطى التعليم والإعلام والأدب والفن والعلم والاقتصاد والسياسة. النسق التنموى، ككل نسق، كل لا يتجزأ. وهكذا لم يندرج التعليم الدينى فى مشروع مجتمعى مستقبلى أقام سلفًا الحداد على كل ما هو ميت ومميت فى تراث الأسلاف، الذين ما زالوا يحكمون من وراء قبورهم حياة الأحياء! مثل هذا المشروع يقوم على تحليل بنى المجتمع المعنى ومشاكله وانسداداته لوضع الأجوبة المناسبة عليها موضع التطبيق. هذا ما عجز عن إنجازه كثير من صناع وأصحاب القرار فى العالم العربى، وما عجزت عن استشرافه كثير من النخب الفكرية التى من أولوياتها التفكير فى ما لم يُفكر فيه بعد. بدلاً من ذلك نراها تقول، بجبن فكرى نادر، لجمهورها المغترب دينيًا ما يود سماعه منها.

ماذا أعنى بتعليم دينى تنويرى يكون بديلاً لما هو سائد؟ أعنى أن التعليم الدينى الحالى فى معظمه وفى معظم البلدان ظلامى. استخدم كلمة ظلامى بالمعنى الذى استخدمته فلسفة الأنوار فى القرن الثامن عشر: مواجهة أنوار العقل بالتعصب وإيمان العجائز وتقاليد الأسلاف والأحكام المسبقة والخرافات الرائجة... وباختصار الرد على التجديد بالتقليد وعلى التفكير بالتكفير.

ما هى مقومات التعليم الدينى الظلامى؟

١- **الترويض**: التطويع النفسى للتلميذ والطالب ليتصرفا وفق ما ينتظره مروضهما منهما بتحويلهما إلى ببغاء يقول ما قيل له. وهذا متعارض مع دور التعليم كما تصوره فيلسوف الأنوار كوندورسيه **Condorcet**: تكوين

شعب صعب الانقياد «أى تربى على التفكير بنفسه والنقاش المتعارض ومقارعة البرهان بالبرهان والفكر الذى يسائل الأطروحات والمقترحات عن شرعيتها العقلانية».

٢- **التلقين**: الاغتصاب النفسى وتحفيظ النصوص الدينية التى تعيق العقل عن التفكير الشخصى فيها. الحفظ يستبعد الفحص النقدى لحساب التسليم الإيمانى واليقين الأعمى. تأثيره أقرب ما يكون إلى تأثير الإعلام الموجَّه (بفتح وتشديد الجيم) يتشربه اللاشعور كعادة ذهنية تلقائية، كمسلمة مستغنية عن البرهان. لذلك شن الإخوان المسلمين حملة صليبية على شيخ الأزهر عندما قرر إلغاء حفظ القرآن من التعليم الأزهرى!

على صعيد المحتوى:

(١) يرعى التعليم الظلامى السائد المتعصب بما هو خوف هستيرى من إدخال النسبية على الحقائق الدينية وتشبث عصابى باليقين المطلق والمغلق عن كل نقاش وتجريم وتكفير الرأى المخالف. لا يوجد فى نظر المتعصب إلا رأيان مانويان أحدهما صحيح مطلقًا والآخر خاطئ مطلقًا! وهكذا فالتعصب هو الطريق الملكى إلى الإرهاب الدينى. انتشار فتاوى التكفير وإهدار الدماء منذ حوالى ربع قرن له علاقة مباشرة بهذا التعليم الذى تخصص فى تخريج فقهاء الإرهاب.

(٢) يربى الأجيال الصاعدة على تكفير الفلسفة التى لا تدرس فى كثير من دول الجامعة العربية أصلاً، ولا تكاد تدرس فعلاً كفلسفة تحترم العقل وقوانينه لا كعلم كلام إلا فى بلدين أو ثلاثة على الأكثر، كما يربيها على تكفير العلوم الإنسانية ونظرية التطور التى قال عنها سيد قطب فى «معالمه» إنها «معادية للدين عامة وللإسلام خاصة».

(٣) يحارب العقل بالنقل ويستغل كل الغرائز البدائية والعدوانية من غريزة الموت إلى الخوف من الجديد لتكفير الحداثة وقيمها وغرائز الحياة التى حررتها.

(٤) يكفر القيم الإنسانية متمثلة فى حقوق الإنسان والمواطن: المساواة بين الجنسين تعنى بالنسبة له إلغاء قوامة الرجل على المرأة، وحرية الاعتقاد تعنى إلغاء عقوبة الردة، والحق فى السلامة الجسدية يعنى إلغاء العقوبات البدنية الشرعية...إلخ.

(٥) تحريم الفن (موسيقى، غناء، رسم، نحت) من آخر فتاوى القرضاوى، تحريم

النحت.

(٦) ترسيخ عداء المرأة «ناقصة العقل والدين»، «النساء شاوروهن وخالفوهن»! كتعبير عن سادية متفجرة، تعذيب نفسي وجسدي: فرض الحجاب والنقاب والختان والقصور الأبدي عليهن!

(٧) عداء غير المسلم لأنه بلا دين، فالدين الوحيد المقبول عند الله هو الإسلام.. وإبقاؤه شعورياً أو لا شعورياً ذمياً أبدياً محروماً من حقوق المواطنة!

باختصار هذا التعليم يجعل الأجيال الصاعدة تتشرب أن العقل غير جدير بالثقة، وأن الثبات لا التطور هو سنة الله فى خلقه، وأن الجهاد ماض إلى يوم قيام الساعة، وعبادة الأسلاف أى تقليدهم فى كل شيء هى طوق النجاة. بديل هذا التعليم الظلامى الذى يرتكب جريمة مستمرة هو إحداث قطيعة بين خريجيه وبين الحداثة. هو تعليم تنويرى. ماذا أعنى بتنويرى؟ تعريف كانط لفلسفة الأنوار «خروج الإنسان من سن القصور» العقلى، من الأحكام المسبقة، من التعصب، من الخرافة، من إيمان العجائز للدخول فى العقلانية، فى التسامح، فى الإيمان بالأخوة الإنسانية وبالقيم الإنسانية، وباختصار اكتساب الإنسان القدرة على التفكير بنفسه لا بأسلافه، والقدرة على استخدام البرهان وعلى معاييره برهان الطرف الآخر بمعايير العقل أى بقوانينه. إذا كان التعليم الظلامى السائد قد علم من درسوا فيه أن الحقيقة واحدة ومطلقة هى حقيقتنا فالله كلمنا لآخر مرة وكشف لنا خاتمة الحقائق، فعلى التعليم التنويرى أن يعلم متعلميه وجود حقائق دينية عدة كلها نسبية؛ لأنها ليست حقائق إلا فى نظر من يؤمنون بها، وأن الحقيقة الوحيدة المطلقة هى أن لا وجود لحقيقة مطلقة. والحقيقة نسبية لأنها دائماً جزء من حقيقة أشمل برسم الاكتشاف والعقل الذى ينتجها هو بدوره نسبى نظراً لنسبية الظواهر التى يعالجها ونسبية الأدوات التى يستخدمها ونسبيته هو نفسه بما هو منتوج للتطور المتواصل منذ ملايين السنين. كل هذه النسبيات تردعه - خاصة فى سن رشده الحالى - عن إدعاء العصمة من الخطأ. لأن الخطأ هو بالضبط الطريق إلى الحقيقة العلمية التى هى، كما يعرفها فيلسوف العلوم باشلار، «خطأ تم تصحيحه». لكن العقل هو الوحيد القادر على إصلاح أخطائه.

إذا كان التعليم الظلامى ينطلق من مسلمة أن المرأة والعقل البشرى قاصران أبديان، فإن التعليم التنويرى ينطلق من فرضية أن الإنسان وعقله غير كاملين ولكنهما قابلان لكمال لا يكتمل أبداً.

إذا كان التعليم الظلامى ينطلق من رؤيا نكوصية للتاريخ تزعم أن مستقبل المسلمين فى ماضيهم وخير الأجيال هو جيل الصحابة وخير العصور هو عصرهم وخير الدولة هى دولة الخلافة الراشدة؛ فإن التعليم التنويرى سينطلق من رؤيا إستراتيجية مستقبلية لمشروع مجتمع الحداثة رائده والعقلانية منطلقه. يوجد نموذج متحقق لهذا التعليم الدينى العقلانى هو التعليم التونسى الذى أعطى عنوانًا ثابتًا لجميع كتب الدورة الدراسية: «أنا أفكر». الفلسفة تدرس فيه فى الثانوى لمدة سنتين وفى كامل سنوات التعليم العالى حيث تدرس علوم الحداثة التى تساعد على الفهم العقلانى للظاهرة الدينية: تاريخ الأديان المقارن الذى يساعد الطلبة على فهم خط تطور الديانات وتلاحقها بعضها مع بعض مثلاً شريعة القصاص ترجمها العبرانيون خلال السبى البابلى فى القرن السادس قبل الميلاد من مدونة حامورابى المكتوبة فى القرن الثامن عشر قبل الميلاد؛ حتى ليمكن القول إن اليهودية ما هى إلا محصلة للديانتين المصرية والبابلية، السوسيولوجية الدينية تعلم الطالب طرائق استخدام تطويع الوظائف الاجتماعية للدين لخدمة استراتيجيات الجماعات المتنافسة، وعلم النفس يعلمه الوظائف النفسية للدين: تقديم العزاء والسلوى فى مواجهة مصائب الحياة من أب حام رؤوف بأبنائه، وأخيرا يرضى أو طموحه النرجسى إلى الخلود فى حياة أخرى بعد الموت. والألسنية تعلمه أن النص المقدس يخضع لنفس التحليل اللغوى الذى يخضع له أى نص علمانى لتأويله واستبطان مدلولاته. وهكذا يغدو الدين فى متناول العقل وبدون ألغاز. ويغدو الطالب قادرا على التفكير فيه بنفسه باستقلال عن رأى الفقهاء والمفسرين الذين درسوه برؤيا إيمانية وبأدوات معرفية بدائية تجاوزها التطور العلمى المعاصر. بالمناسبة عمم صانعو القرار التعليمى التونسى الفلسفة على جميع الفروع العلمية بما فيها التعليم المهنى والعلمى والطب لتعليم طلبة هذه الاختصاصات، التى تقدم الأعضاء والأنصار لجماعات الإسلام الجهادى، الفكر النقدى الذى يسائل ويشك ويحلل ويستخدم قوة الحجة بدلا من حجة القوة. وهكذا لأول مرة امتلك بلد فى الجامعة العربية تعليما دينيا يساعد على مكافحة التعصب والاستخدام السياسوى للدين.

ماذا عسى تكون أولويات تعليم دينى تنويرى؟ ستكون متطابقة مع أولويات كل نخبة وحاجات كل مجتمع، ومع ذلك بإمكانى اقتراح أولويات مطروحة على جميع المجتمعات العربية التى ما زالت تكابد ويلات التعليم الظلامى.

١- الدخول إلى الحداثة لمن لم يدخلوا فيها بعد والمضى قدما فيها لمن دخلوها. فتحديث

الحداثة مهمة لا تكتمل قط. التعليم التنويرى يساعد بقوة على تحقيق هذه الأولوية لأنه يفتح المخيال الإسلامى التقليدى للحداثة لاستبطان مؤسساتها، علومها، قيمها ونمط حياتها الذى يعيد اليوم صياغة مخيال البشرية الجمعى بقيم ومفاهيم ومصالح وممارسات غير مسبوقة.

٢- تشجيع الروح العلمية التى يكافحها التعليم الظلامى بقوة بالتخلى عن سياسة النعامة وتبنى اقتراح بنت الشاطئ سنة ١٩٦٥ باعتبار القرآن كتابا روحيا حصرا وليس كتاب تاريخ ولا جغرافيا ولا بايولوجيا ولا طب ولا فيزياء فلكية. هذا الفصل بين الدين والعلم يكسب به الدين الذى لا يعود معنيا إلا بالحقائق الروحية ويكسب به العلم.

٣- تبنى المواطنة الحديثة بالنسبة للصنفين اللذين أقصاهما منها التعليم الظلامى: المرأة وغير المسلم. المرأة بالاعتراف لها بجميع الحقوق التى تعترف بها وثائق حقوق الإنسان والمواطن. وغير المسلم بمعاملته على قدم المساواة مع المسلم فى الحقوق والواجبات المدنية كافة. ورد الاعتبار لغير المسلمين فى العالم العربى بتدريس تاريخ مشاركتهم فى صنع الحضارة العربية الإسلامية بالترجمة، التى كانت الحدث المؤسس لهذه الحضارة، وبالعلوم والطب والمشاركة فى السلطة السياسية طوال قرون، تدريس كتاب د.عبادة كحيلة «عهد عمر» الذى نسف به، بالبراهين التاريخيّة المقنعة، الأساس الذى قام عليه فقه الذمة العنصرى موضحا أن عمر لا علاقة له بهذا العهد المزور عليه. وهكذا يصبح فقه أهل الذمة بلا شرعية دينية؛ اعتبار الآية ٦٢ من سورة البقرة التى تكررت أيضا فى سورتى المائدة والحج غير منسوخة: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» واعتبار الآيات التى اعتبر الفقهاء أنها ناسخة لها هى المنسوخة لأنها لم تعد متكيفة مع قيم عصرنا ومعاصرينا التى ترفض التمييز الدينى والنرجسية الدينية والمركزية الاثنية؛ تعويض تسمية «الكفار»، التمييزية، بغير المسلمين ورد الاعتبار لهم يحرر الشعور واللاشعور الجمعيين الإسلاميين من جنون «وجوب مخالفة الكفار» الكارثية فى مأكلهم وملبسهم وعلومهم وقيمهم ومؤسساتهم التى جعلت المجتمعات العربية دائما فى حاجة إلى فتوى تحلل القليل الذى تقتبسه من حداثة «الكافر» حتى صنبور المياه الذى كفره فقهاء الشافعية اضطر محمد على

لالتماس فتوى تبيحه من فقهاء الحنفية، ولذلك تسمى بـ«الحنفية» حتى يستسيغه الوعى الإسلامى المسكون بهوس مخالفة الكفار وما زالت مأساة التماس السلطة السياسية للفتاوى من السلطة الدينية مستمرة حتى اليوم! التسمر العصابى فى هذا الهوس اليوم انتحار فى عالم معولم واقتصاد متدامج وثورة اتصالات، اختزلت بعدى الزمان والمكان، ومناطق تبادل حر وشراكات إقليمية ودولية تبشر بمواطنة عالمية تبدو ضرورية أكثر فأكثر.

٤- مكافحة الانفجار السكانى الكارثى الذى يحكم بالإعدام على كل جهد تنموى والذى يشجعه التعليم الظلامى.

٥- مكافحة عداء المرأة العميق فى النفسية البشرية والأكثر عمقا في النفسية الإسلامية فى جميع مظاهره من جريمة الختان والرجم وفرض النقاب والحجاب بالسجن والجلد كما فى الجمهورية الإسلامية الإيرانية أو بالاغتصاب النفسى كما تفعل حركات الإسلام الجهادى.

٦- إصلاح الإسلام، عبر إصلاح مناهج التعليم الدينى، خاصة بالعودة إلى القراءة التاريخية للنص لإبراز تاريخيته وبالتالى نسبية أحكامه زمانا ومكانا. وهذه القراءة التى دشنها القرآن نفسه بالناسخ والمنسوخ وأصلها الصحابة بعد موت النبى فعلقوا حد السرقة عام الرمادة ونسخوا حكم آية المؤلفة قلوبهم وآية الفيئ. وبعدهم بقرون وأصل الفقهاء هذه القراءة فنسخوا حكم آية وجوب كتابة العقود لإثبات الدين، كما نسخوا حديث تحريم الزكاة على زَّل البين حفاظا لكرامتهم عندما أصبحت الزكاة أحفظ لكرامتهم من التسول فى الطرقات كما يقول الفقيه الونشريسى. تدريس كتاب محمد أركون «قراءات فى القرآن، ترجمة هاشم صالح، وكتاب فراس السواح «مغامرة العقل الأولى: دراسة فى الأسطورة» يقدمان أدوات معرفية جديدة تساعد على توسيع وتعميق هذه القراءة التاريخية الضرورية اليوم لتحديث الإسلام بعد أن فشلت طوال قرنين محاولات أسلمة الحداثة.

٧- تدريس مادة حقوق الإنسان كما فى تونس لتحرير الوعى الإسلامى من قيمتى الحلال والحرام وتعميره بالقيم الإنسانية الكونية حتى تكون ذهنية مسلم الغد وقيمه متطابقة مع ذهنية وقيم معاصريه.

٨- مكافحة الموضوعين المركزيين فى التعليم الدينى الظلامى الذى جعل من الولاء

الحصرى للأمة الإسلامية والعودة إلى الخلافة الإسلامية وتكفير الوطن والدولة - الأمة واجبا دينيا. لذا يحسن التركيز على الوطن الحديث والدولة الأمة كما فعل الطهطاوى عندما استخدم مصطلح «الأمة المصرية». حسبنا إلقاء نظرة على سجل من خططوا للعمليات الانتحارية أو شاركوا فيها ليتضح أنهم جاهدوا فى أفغانستان ثم فى البوسنة ثم فى الشيشان ثم فى نيويورك وواشنطن وأخيرا فى جدة والدار البيضاء. فى الواقع كانوا منطقيين مع المخيال الجهادى العتيق الذى رعاه فيهم التعليم الظلامى الدينى التلقائى، وريث التضامن القبلى: انصر أخاك ظالما أو مظلوما، الذى لقنهم إياه بدلا من التضامن المفكر فيه دفاعا عن قيم إنسانية مهددة بالانتهاك. تدريس كتاب على عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم» ضرورى للشفاء من الحنين إلى الخلافة ومخيالها الجهادى. وبدلا من الوحدة الإسلامية يقع التركيز على إقامة مناطق تبادل حر ومشاريع بنية تحتية مشتركة تمهيدا لسوق عربية مشتركة والاندماج فى الشراكة المتوسطية. لا شىء أنجع فى مكافحة المهام الوهمية من استحضار المهام الحقيقية التى غيبتها.

تجربة التعليم التنويرى التى دشنتها تونس فى ١٩٩٠ ظلت معزولة. وها هو المغرب يتأهب اليوم للالتحاق بها: «البرنامج الوطنى، يقول الوزير المغربى لحقوق الإنسان، محمد أوجار، للتربية بحقوق الإنسان أصبح يكتسى طابعا استراتيجيا بعد وقوع الاعتداءات الإرهابية فى الدار البيضاء لأنه مع مساءلتنا لهذه الاعتداءات وبحثنا عن الأجوبة المناسبة للرد عليها ينبغى أن ننتبه إلى أن هناك أفكارا ظلامية اخترقت جسمنا التعليمى والمناهج الدراسية فى المؤسسة التعليمية» (الأحداث المغربية: ٢٠٠٣/٦/١٠).

إذا استطاعت النخبة السعودية التحرر من إرتهانها للتعصب الوهابى، الذى بات بعد جريمة جدة وما تلاها ممقوتا شعبيا، فستستخلص بدورها نفس الدرس الذى استخلصته النخبة المغربية بعد جريمة الدار البيضاء وعندئذ ستقرع أجراس التعليم الظلامى الجهادى فى العالم العربى كله وسيكون ذلك مؤشرا قويا على أن غريزة الحياة انتصرت على غريزة الموت لدى قطاع حاسم من نخب وسكان هذا العالم.

الثقافة العربية
وتجديد الخطاب الإسلامى

جمال البنا

– ١ –

تمر الثقافة العربية بإحدى فترات الحرج وهى تواجه التطورات العالمية الحثيثة، وما يسرته وسائل الاتصال الحديثة والقنوات الفضائية من دخول ثقافات. واتجاهات غريبة، أو مجافية للموروث العربى وتغلغلها فى عقر البيوت وتسلحها بالوسائل التكنولوجية من ألوان وإخراج وتقنية وإبداع بحيث تكون فتنة للناظرين فتتشربها الأفئدة دون إحساس شعورى بذلك.

ورغم هذه المحنة التى تكتنف الثقافة العربية فيمكن القول إنها ثقافة محظوظة. ذلك أن لهذه الثقافة **أداة تمثل شخصيتها، وتعبر بها عن نفسها وتنقل بها رسالتها هى اللغة العربية**. التى لم تحظ لغة أخرى بما حظيت به عندما جعلها القرآن لغته. فأوجد اللغة العربية القياسية وحماها من أن تفتات عليها اللهجات بالتآكل وأن تصبح هذه اللهجات لغات مستقلة كما حدث فى اللاتينية، بل وعندما فرضها على العالم حتى غير العربى، لأنها لغة الصلاة بحيث أصبح على المسلمين الهنود والصينيين وفى جنوب أفريقيا وشمال أوروبا أن يتعلموا نبذًا منها يؤدون بها صلواتهم.. ومثل هذا الامتياز لم يمنح للغة أخرى فى العالم.

ووصلت هذه اللغة درجة من القوة بحيث اعتبرها الرسول هى المقوم فى تحديد «العربى» عندما قال «العربية اللسان» فمن يتحدث العربية فهو عربى وإن كان من بيض الشمال. أو سود الجنوب. ومن لا يتكلم بها فليس بعربى وأن ولد فى مكة أو المدينة من أبوين عربيين ثم حالت الحوائل دون أن يتحدث العربية.

ولهذه الثقافة وجدان تعبر به عن دور كبير فى الحضارة الإنسانية. هذا الوجدان

هو الإسلام الذى عندما حملته الثقافة إلى الشعوب فإنه أحياها من العدم، وأنهضها من النُكر ووضع فى يدها الكتاب والميزان، وزودها بقيم العدل والخير والحب والسلام وكان تجويد القرآن هو أساس الموسيقى «العربية».

ذلك لأن القرآن فى حقيقة الحال هو أعظم وأسمى وثيقة فنية ظهرت فى العالم حتى الآن. وبلورت الأسلوب العربى سواء كان تصويراً فنيًا أو نظمًا موسيقيًا أو معالجة سيكلوجية.

وأخيراً فإن لهذه الثقافة «مناخ» صاحبها فى أيامها الأولى هو «الحرية» وكان هذا المناخ من القوة بحيث صمد أمام طغيان النظم الحاكمة حينا من الدهر، وإن خسرته بعد ذلك ففقدت عنصراً من أكبر عناصر القوة. وهى اليوم بصدد استعادته.

* * *

إن عناصر القوة هذه التى ميزت الثقافة العربية وجعلتها تقوم بدور حضارى رائع فى العهد الوسيط وأن تبقى صامدة رغم تحلل المجتمع وتخلفه فى القرون الخمسة الأخيرة من تاريخها، رغم تعرضها لهجمات العصر الحديث.

نقول إن عناصر القوة هذه يجب أن لا تنسينا أمرين، آمل أن يظفرا من المجتمعين بالاهتمام. **أول هذين ضرورة استخدام الشكل أو إدراج حروف العلة فى بنية الكلمة العربية**. فلم يعد مقبولاً أن نتخبط فى اللبس نتيجة لعدم الشكل واعترف آسفا أنى لم أعرف صحة اسم شارع فى المهندسين وهل هو «عمان» بفتح العين. أى عاصمة الأردن أو «عُمان» وهى إحدى دول الخليج العربى إلا بعد أن قرأت اسمه بالحروف اللاتينية التى تثبت حروف العلة، هذه قضية لابد أن نجابهها حرصاً على صحة النطق وصحة المعنى أيضاً، ولابد أن نتغلب على ما يثار من صعوبات فى تحقيق ذلك.

الأمر الثانى **ضرورة العناية بتدريس النحو العربى بصورة سائغة**. وهذا ما تصدت له جهود المصلحين بدءاً من الشيخ حمزة فتح الله وقواعد اللغة العربية فالأستاذ على الجارم «النحو الواضح» حتى محاولة «النحو الميسر» ومحاولة «شرشر» فى المدارس الابتدائية. لابد من مجابهة هذا التحدى، الذى رد عليه الأوائل عندما استخدموا الشكل وحاولوا تبسيط النحو ثم أصبحنا اليوم نجابه بتحدى تترى «أمريكانى» يكاد يقضى على صحة النطق العربى... ويرفع المفعول ويخفض الفاعل إلخ... وهو أمر يؤذى إحساس كل عربى محب للغته، كما إنه قد يقلب المعانى...

- ٢ -

الآن ننتقل إلى تجديد الخطاب الإسلامي، وحرصًا على الوقت، وحتى لا تضيع المعاني الكلية في خضم التفاصيل، فسأكتفي بإبراز ما أراه التجديد الحقيقي للخطاب الإسلامي ونترك المعالجة التفصيلية للمناقشة أو نحيل بها على الكتب والمراجع..

إن هذا يتحقق في نظرنا **لو التزمنا بثلاث، وأطرحنا ثلاث. التزمنا بالقرآن الكريم. والصحيح الثابت المنضبط بالقرآن من عمل وقول الرسول ثم استلهام «الحكمة»** وهي الباب الذي فتحه القرآن وقرنه «بالكتاب» حتى يتيح للإسلام أن ينهل ويتجدد ويكسب كل عناصر الامتياز في الثقافات والحضارات الأخرى...

هذه هي الثلاث الملزمة، أما الثلاث التي يكون علينا أن نطرحها حتى ولو عز علينا أو حز في نفوسنا، فهي **تفسير المفسرين للقرآن الكريم بدءًا من ابن عباس حتى سيد قطب**. فليست هذه التفاسير إلا إسقاطًا بشريًا على النص المعجز المقدس. وهو أمر يكاد أن يكون شركا.. فضلاً عما وضعه المفسرون مما أطلقوا عليه «علوم القرآن» من نسخ أو أسباب نزول أو إيضاح المبهمات إلخ... وهذا كله أفتيات صريح على القرآن لوث نقئه، وميع إعجازه، وأقحم معاني وقيم تخالف قيم القرآن نفسه.

الأمر الثاني الذي يكون علينا أن نطرحه **هو الصورة التي يقدمها المحدثون للسُنة. فرغم إخلاص** المحدثين، وفدائيتهم ورغبتهم الخالصة خدمة الإسلام فإنهم وجدوا أنفسهم بحكم التيار منساقين لقبول الأحاديث (بالنسبة للصحاح) وآلاف الأحاديث (بالنسبة لبقية الكتب الستة) تجافي قيم القرآن وخلق الرسول. ومن ثم **فمن الضروري أن تضبط السُنة بمعايير القرآن بدلاً من معيار السند الذي هو المحور في صحة الحديث لدى المحدثين**. وهذا ما قمنا به وقدمنا مثالاً له في الجزء الثاني من كتاب نحو فقه جديد. وهو عن السُنة..

وأخيرًا فيفترض أن لا نلتزم - ضرورة - بآراء الفقهاء الذين بلوروها في المذاهب السُنية الأربعة، أو غيرها لأن هؤلاء الفقهاء رغم عبقريتهم فإنهم بشر معرضون ولكل ما يتعرض له الإنسان من قصور. ولأن أدوات ومعدات الثقافة كانت محدودة قبل ظهور المطبعة وتيسير وسائل الانتقال. وأهم من هذا أنهم كانوا أبناء عصرهم وكان عصرًا مغلقًا، مستبدًا، فانعكست هذه كلها على المذاهب أو على ما وضعوه من أصول

الفقه، ومن غير المعقول أن يظل ما وضعوه فى إطار «اللامساس» ويعد مقدسًا لألف عام.

إذا أخذنا بالثلاث الأول واطرحنا الثلاث الأخرى حدث التجديد فى الخطاب - وهو فى حقيقة الحال ليس إلا عودة إلى الأصل، إلى المنبع، وبدون ذلك لن يحدث تجديد جذرى حقيقى، وإنما ترقيع ومماحكة وأنا أفهم تمامًا أن المؤسسة الدينية تعارض هذا وتدعى أننا سنقضى على التراث وهو فخرنا وتاريخنا. وهذا كلام نرفضه جملة وتفصيلاً، فإن جذر هذا التراث وأصله وهو ما يحق أن نفخر به لدينا وهو القرآن الكريم. ولدينا ما كان لديهم من ثقافات ولدينا ما لم يكن يحلمون به من وسائل البحث والدراسة بدءًا من المطبعة حتى الكومبيوتر. ثم أننا نعيش فى عصر ثورة ثقافية تصدر المطابع فيها كل يوم آلاف الكتب فضلاً عن الصحف التى تصدر بالملايين وما تنقله الإذاعات وأجهزة التلفاز.. فكيف نضحى بهذا كله احتفاظًا بقيل وقال..

نعلم تمامًا كل ما يمكن أن يساق، لأننا فى مهد الدعوة الإسلامية نشأنا، ولم نخلص إلى ما انتهينا إليه بعد دراسة خمسين عامًا متصلة - اقتنعنا بعدها تمامًا أن تسعة أعشار التراث محل الاعتزاز من الحشف البالى والروايات الركيكة والإسرائيليات والأحاديث الموضوعة والاحتفاظ به استثمار سىء بل هو خسارة محققه، وعامل من أكبر عوامل التخلف والتأخير.

لم يعد مقبولاً اليوم أن يقال ما كان يكرر بالأمس «هل أنتم أعلم من أبى حنيفة والشافعى ومالك إلخ.. أو أنه لا يمكن أن يظهر فى هذا الزمان مجتهد مطلق، فهذا عار وعجز نرفضه تمامًا ونقول إن من الممكن أن يوجد اليوم من يماثل، ومن يفضل أئمة الأمس وقد نهوا هم أنفسهم عن أن يكونوا محل تقليد وقالوا «كل واحد يؤخذ من كلامه ويرد ما عدا الرسول وقالوا «هم رجال ونحن رجال»» وأهم من هذا كله أن تقليد الأباء والأسلاف يعطلنا عن الفكر، ويحول دون إعمال العقل وقد اعتبر القرآن «الغافلين» أسوأ من الأنعام «أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمْ الْغَافِلُونَ». ونهانا نهيا مشدداً عن أن نتبع ما ألفينا عليه آبائنا وندع ما أنزل الله وامتدح الذين «إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وعُمْيَانًا».

آن لهذا العهد أن ينتهى وأن يبدأ فجر جديد...

وللذين يريدون المزيد من المعرفة، فإننا نحيلهم على كتاب «نحو فقه جديد» بأجزائه الثلاثة، وكتاب «تثوير القرآن» وكتاب «الأصلان العظيمان الكتاب والسُنة» وغيرها أما الذين يريدون أن يوقفوا عجلة التطور، فليعلموا أن التطور من سنن الله التى لن يجدوا لها تبديلاً أو إيقافًا..

ضرورة لاهوت تحرر إسلامى
تجديد الخطاب الدينى

حيدر إبراهيم على

مدخل

يمكن القول بأن عملية التجديد والاصلاح فى الفكر الإسلامى هى جزء صميمى من التراث الدينى نفسه، مستندين فى ذلك على الحديث القائل: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها"، بالاضافة للتاريخ والممارسة حيث شهدت الاقطار الإسلامية خلال الأربعة عشر قرنا الماضية عددا من الحركات والثورات الإسلامية، شملت الميدان العسكرى والفكرى، فقد لجأت مجموعة إسلامية للجهاد فى فترات متكررة، كما أن المدارس والمذهبية الفقهية والفلسفية والفكرية تعددت خلال التاريخ الإسلامى، ويعود ذلك إلى أن الإسلام كدين يمتد إلى فضاءات عديدة فى الحياة بل يكاد بشموليته ألا يترك أى مجال خارج تفسيره وسيطرته، يضاف إلى الشمولية فكرة ثبات الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان خاصة وهو ينطلق من الطبيعة البشرية الثابتة لذلك تحتفظ الحلول والرؤية يقدمها الإسلام بصلاحيتها، وأى تغيير لا يمس الثوابت ويقتصر على مظاهر الأمور وأشكالها الخارجية مقابل الحقائق الازلية. "ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين" (النحل ٨٩).

واجه المسلمون توتر الثبات والتغير حيث قدم الدين مبادئ واصولا ثابتة لتتفاعل مع حياة موارة ومتغيرة ويأتى التجديد والاصلاح لكى يضبط العلاقة بين النص والواقع أى محاولة تثبيت التجربة الدينية فى هذا العالم من خلال اشكال رمزية وتنظيمات اجتماعية، ولكن هذه العلاقة أكثر تعقيدا مما تبدو، إذ ليس من السهولة أيجاد الإجابات الصحيحة أو التصرف جيدا فى المواقف والاوضاع المستجدة، ويتساءل عن حق احد

الانثروبولوجيين عن كيف تسلك أصحاب الحساسية الدينية عندما تبدأ العقيدة فى التآكل والتقاليد تتشق فى مقابل الجديد؟ يجيب بأنهم قد يفقدون الحساسية أو يحولونها إلى حمى ايديولوجية (تعصب وتطرف) أو يتبنون عقيدة مستوردة أو التحول بقلق إلى دواخلهم أو يتمسكون أكثر بالتقاليد البالية، أو يحاولون تشغيل هذه التقاليد بطريقة أخرى فعالة أو يقسمون أنفسهم إلى نصفين: واحد فى الحاضر ماديا وآخر فى الماضى روحيا، أو التعبير عن تدينهم بطريقة علمانية، وقليل من يفشلون فى رؤية عالمهم يتحرك أو ينهار.(١)

هذا ما نطلق عليه الأزمة أى التصادم أو عدم تكيف واستيعاب بين ما يقوله ويكشفه القرآن والسنة وبين ما يؤمن به ويمارسه ويفعله ما يسمون أنفسهم مسلمين أى المنتسبين إلى الإسلام. والأزمة هى فى تعريف بسيط:- الفجوة بين الإمكانات والآمال من جهة وحقيقة المعاش والواقع من جهة أخرى، هى "نقص القادرين على التمام". وفى محاولة الخروج من الأزمة يستنجد المسلمون بالتجديد والإصلاح لإبقاء النص المقدس هاديا وموجها لواقع جديد لم يكن موجودا مع نزول النص ولكن مطلقيه النص وفوق تاريخية metahistorical وليس لا تاريخيته - ahistorcal حسب فهم المؤمنين به، تجعله ملاذا آمنا لتبرير التعايش مع المستحدثات من أمور شتى يشملها الدين الكلى.

تختلف الأزمة فى العالم الإسلامى عن التجربة المسيحية الأوروبية فى مواجهة المقدس والمتعالى والمطلق حين يصطدم بحركة الحياة والواقع، فقد أوصلت السيرورة التاريخية للغرب إلى تبنى العلمانية، إذ نتيجة لعصر النهضة ثم الإصلاح الدينى والثورة الصناعية والثورة الفرنسية، تطور اتجاه إنسانى يجعل الإنسان مركز الكون والقيمة العليا فى ذاته (Humanism) وانتهى الأمر بأن أصبح شأنا يقتصر على الحيز الخاص فقط، وتنامى التخصص والتمايز وتقسيم العمل فى المجتمعات الغربية بصورة سمحت بعدم التصادم بين الدين والعلم أن الدين والسياسة مثلا هذا ما لم يحدث فى المجتمعات المسلمة، فالايمان الحقيقى يعنى خضوع كل شئ للدين. يقول أحد المفكرين المسلمين: "إن المنطلقات القرآنية وأن تعددت تتجه كلها إلى هدف واحد هو توحيد الله أى عبادة الإنسان لله وحده، وطاعته وخضوعه لحكمة وحده. فى سلوكه وعلاقاته، وقد جعل المحرض الأكبر على ذلك النظرة المستقبلة لحياة أخرى هى حياة الحساب والجزاء، وبناء على هذا يمكن السير فى خطين متوازيين أحدهما عقلى والآخر كاشف عن مضمون النصوص القرآنية المقابلة فى الموضوع نفسه والتى تلتقى كل اللقاء مع

الخط الأول"[٢]. ويكاد هذا الاقتباس يلخص الرؤية الإسلامية الحديثة بكل تنويعاتها التجديدية أو الأصولية. باعتبار الله هو خالق الكون مادة ونظاما وجعل للكون سننا أو قوانين يسير بموجبها ويعتبر "العقل مستعينا بالحواس أداة لكشف حقائق الكون وسننه واشارات القرآن في ذلك صريحة وواضحة والسنة تؤيد ذلك وتبينه"[٣].

هذه هي أرضية الرؤية والمنهج التي تحكم أي خطاب اسلامي، وعلى ضوئها تحاول الورقة الحالية تحليل خطاب التجديد في المراحل المختلفة، ثم تتساءل عن امكانية إنتاج خطاب تجديدي يؤسس لفقه التحرير والحداثة، ولا يفتقد مرجعيته (اصوله) وفي نفس الوقت يواكب ويستوعب كل تلك التحولات التي يموج بها عالم القرن الحادي والعشرين.

التحدي والاستجابة الدينية

من الصعب تتبع كل المواقف التي وجد المسلمون أنفسهم في حالة مراجعة أو إعادة نظر لعقيدتهم الدينية لتمكنهم من التكيف والتلاؤم مع متغيرات جديدة سلبية أو إيجابية خبيثة أو حميدة، فقد استخدم المسلمون مفهوم الابتلاء أو الاختبار كثيرا، وهو يعادل الدعاء المسيحي: اللهم لا تدخلني في تجربة! فالاسلام بسبب شمول عقيدته وانتشاره الجغرافي في بيئات وثقافات عديدة بالاضافة لصراعه المستمر مع آخر سياسي أو عقائدي دخل في تجارب أو ابتلاءات أو تحديات مستمرة، اقتضت استجابات ذكية وواقعية كانت مشروطة دائما بعدم التنازل عن منطلقها القرآني والنبوي الأزلي.

لكن صندوق باندورا إنفتح أمام المسلمين حين دقت حملة نابليون ابواب العالم الإسلامي. وآثار اللقاء مع الآخر – الغرب شهوة المقارنة ومن هنا تأتي الاشكاليات والمشكلات بسبب التساؤل الذي يطرح لماذا أولا ثم كيف، ومنذ ذلك الوقت ونحن نقرأ – عاديا – عناوين كتب وندوات ومؤتمرات ولقاءات ومقالات، مثل: "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم"[٤] "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"[٥] أو "من المسؤول عن تخلف المسلمين"[٦] "حتى يغيروا ما بأنفسهم"[٧] وغيرها. وكان الرد حاسما: الإسلام هو الحل، وينطوي ذلك على معنيين العودة إلى الإسلام، وأن الموجود حاليا ليس هو الإسلام الحقيقي القادر على مواجهة التحديات المتزايدة.

وقد اشتملت عناصر العودة إلى الإسلام وتجديده على شروط واجبة التنفيذ

ظهرت فى شكل دعوات وشعارات، وهناك اتفاق عام على وجود عوامل للتخلف ذاتية وأخرى موضوعية خارجية، تكمن الأولى فى فهم المسلمين انفسهم الخاطئ للإسلام أو بسبب الجمود الفكرى لذلك تسود البدع والشوائب وتطغى التقاليد القديمة على حيوية الدين، ويلاحظ أن كثيرا من حركات القرن التاسع عشر قامت على تطهير الدين بهدف توحيد الأمة حول مصدر واحد يتجاوز المذاهب الفقهية والطرق الصوفية والمشايخ. وهذا ما فعلته الوهابية والسنوسية والمهدية وكانت غايتها تجييش المواطنين للجهاد وبالتالى اهتمت بازالة الخلافات والشقاقات ومن الواضح أن الخطر الاستعمارى لم يكن من تلك الفترة بنفس القوة التى عرفها العالم بعد مؤتمر برلين ١٨٧٠ الذى دشن الاستعمار كمرحله تاريخية عليا فى تطور الرأسمالية. واندفع الاستعمار بقوة وعنفوان، وفى نفس الوقت عاشت الأمة الإسلامية فى حالة ضعف ووهن. وكانت النتيجة المتوقعة هزيمة ما حقه وساحقة أشعرت المسلمين بالهوان والمذلة وجرحت هويتهم أو رجتهم عميقا مما استنفر الكراهية والحقد تجاه الآخر الذى آتى كغالب وقاهر، وفهمت حضارته ضمن منظور علاقات القوة والغلبة، لذلك لم يكن التأثر والتثاقف سهلا، وكان التجديد والاصلاح ينطلق من تأكيد الذات وقدح وذم الآخر رغم تفوقه، ولم يكن تبرير هذا الموقف صعبا فقد اعتبر الغرب متقدما ماديا ولكنه منحط روحيا وأخلاقيا، يقول الندوى فى تفسير انحطاط المسلمين: "إحتل الجانب الشرقى الإسلامى وقد أصاب المجتمع وسبقت إليه ادواء خلقية واجتماعية كانت أهم أسباب أنهيار الدول الإسلامية وانهزام الأمم الشرقية، ولكن مع ذلك لم يزل المجتمع الشرقى الإسلامى – على علاته محتفظا ببعض المبادئ الخلقية السامية والخصائص الفاضلة التى لا يوجد لها مثيل فى الأمم، وقد نضج واكتمل فن الاخلاق عند الشرقيين ووصل من الدقة والتفصيل واللطافة ورقة الحواشى ذروة لا يصل إليها ذهن العصر، ولا يتصورها الغربى إلا فى الشعر والآدب"(٨).

يمثل هذا الموقف أس أزمة الخطاب الإسلامى، فهو يعترف بالهزيمة والانحطاط، وفى نفس الوقت يفتخر بخصال وخصائص خلقية وكأنها اقتصرت على المسلمين الشرقيين فقط، وكثيرا ما يخلط بعض المفكرين المسلمين بين التواضع والمذلة، لذلك اختاروا الاستعلاء، وهى كلمة دقيقة المعنى وقد تكون مضلله فى فهم الذات، رغم أنها قد تعنى رفع المعنويات ورفض الهزيمة، مع احتمال أن تؤدى إلى الرضا، يقول سيد قطب بثقة:– "إن الإسلام عقيدة إستعلاء، من آخص خصائصها أنها تبعث فى روح المؤمن بها إحساس العزة من غير كبر، وروح الثقة فى غير اغترار، وشعور الاطمئنان

فى غير تواكل. وأنها تشعر المسلمين بالتبعة الإنسانية الملقاة على كواهلهم، تبعة الوصاية على هذه البشرية فى مشارق الأرض ومغاربها، وتبعة القيادة فى هذه الأرض للقطعان الضالة، وهدايتها إلى الدين القيم (...) واخراجها من الظلمات إلى النور بما آتاهم الله من نورى الهدى والفرقان"(٩)، ومن الملاحظ أن المفكرين المسلمين لا يتوقفون عند اعلاء الذات رغم اقرارهم بالهزيمة والتخلف، ولكنهم يصرون على التقليل تماما من قيمة الآخر ويقللون من دوره الحضارى فى المستقبل، وهذا تناقض عجيب لانه لا يفسر لماذا استطاع هذا الآخر بكل عيوبه ونواقصه وسلبياته أن يهزم المسلمين؟ لا تكفى الاجابة بأن السبب تخلى المسلمين عن دينهم، إذ تظهر اسئلة جديدة مثل هل تخلى المسلمون حقيقة عن دينهم؟ ثم لماذا تخلى المسلمون عن دينهم إذا ثبت ذلك عمليا؟ لنر كيف يقيم المسلمون العالم غير المسلم: "لاسباب تاريخية عقلية، طبيعية قاسرة (...) تحولت اوربا النصرانية جاهلية مادية، تجردت من كل ما خلفته النبوة من تعاليم روحية، وفضائل خلقية، ومبادئ إنسانية، وأصبحت لا تؤمن فى الحياة الشخصية إلا باللذة والنفعة المادية، وفى الحياة السياسية إلا بالقوة والغلبة"(١٠).

تعددت مسببات الانحطاط والتخلف لدى المفكرين المسلمين وبالتالى الحلول المقترحة ولكنهم يكادون أن يتفقوا حول الرأى القائل بأن قوة أوروبا سببها حيازتها للعلم الحديث والتكنولوجيا. وهنا تواجه الاستجابة الفعالة سؤالا هاما هو الذى يشغل المسلمين ويسظل يشغلهم لسنوات طويلة قادمة، كيف يمكن اكتساب العلم والتكنولوجيا مع الحفاظ على الدين الإسلامى والقيم الإسلامية؟ وحاول رائد تجديدى مثل الافغانى أن يجدد الخطاب الدينى من خلال تأكيد أن الإسلام لم يقف يوما ضد العلم وبالتالى دعا إلى دمج المادية الأوربية فى الروحانية الإسلامية. والشعار جيد ولكن يؤخذ عليه وهذه سمة غلبت عموما على الخطاب الدينى التجديدى حتى اليوم: "رغم كونه مفكرا لامعا فإنه لم يهتم باعادة صياغة أفكاره فى نظام فكرى متناسق، فهو كثيرا ما أعرب عن آرائه بعبارات مجردة، دون أى محاولة لتبيان علاقتها بالحياة اليومية وهمومها"(١١). تكررت لدى المجددين تصورات لتجاوز هذه الوضعية اضافت لما تقدم، مطالب وآمال وطموحات، مثل: تحرير المسلمين من الظلم الداخلى ومن الاعتداءات الاجنبية. واضاف ارسلان: الانقسام والاستبداد والتعصب والجمود الفكرى واغلاق باب الاجتهاد(١٢). ولكن ظهرت أصوات قطعت الطريق أمام تطور الفكر التحديثى وتجديد الخطاب الدينى وظلت مؤثرة بطريقة أو أخرى على الخطاب الدينى الراهن، فقد أرجع محمد رشيد رضا علة التخلف إلى جهل المسلمين بمعانى القرآن والسنة الصحيحة. وهذا هو أساس

التفكير السلفى الذى يرى أن المسلمين لن يصلحوا ألا بما صلح به أسلافهم، ويؤكد راشد الغنوشى هذا التحليل وأن كان يعطى فهما مختلفا للسلفية، فهو يرى أن كل حركة تجديد هى بالضرورة حركة سلفية باعتبارها عودة إلى الاصول، ويقول منير شفيق أيضا أن التجديد لا يوجد إلا فى إطار السلفية وإلا لا يكون تجديدا، ولكن ليس المطلوب العودة إلى الماضى بل تفاعل مع الحاضر، كذلك يرفض منهج السلفية لو ركزت على الجزئيات فى النظر للنصوص والعالم والاكتفاء بظواهر الاشياء. ويعرف السلفية بأنها "إحداث التفاعل الرشيد الجاد بين الثابت والمتحول، بين النص والواقع لاستنباط نماذج وصور مجتمعية جديدة"(١٣). ويهتم بتوضيح المعنى الذى يقصدة باعتبار أن المرجعية هى الكتاب والسنة المطهرة، وهذه تراكمات تاريخ وماض وتراث يستنجد بها فى فهم الحاضر والمستقبل، لذلك يؤكد الغنوشى أن "السلفية ليست العودة إلى الماضى ولا تقديسا ولا حنينا إلى مرحلة سابقة وأنما تخطى الزمن والمواريث وركام الماضى وكسر العادات والتقاليد وأوهام القبيلة (أى الرأى العام السائد) التى تهيمن على العقول، وتحول بينها وبين التفاعل المستقبل والمباشر مع الوحى، على اعتبار أن الوحى ليس زمنيا، حتى تكون العودة اليه عودة إلى الماضى، ولذلك حسن استعمال التقديم نحو النص، التقديم الإسلامى، بدل العودة إليه"(١٤). فهو يرى "أننا فى ذلك نبقى حبيسين للزمن والنص فوق الزمن كله والامتداد إليه ومعانقته، هى عملية مكابدة وصراع مع النفس والمجتمع" وتظهر ضرورة الاجتهاد فى التعامل مع النص للتوفيق بين مطلقية النص وتاريخيه الواقع.

مضمون وأدوات خطاب التجديد

يبدو هناك إجماع حول المرجعية النصية، ولكن الاختلاف واضح والتباين شاسع حول سلطة التفسير والتأويل والبحث عن معنى مقبول، وكثيرا ما يتقاطع منهج ومنهجية التجديد أى تكون الظاهرة ثم أدوات فهم تكوينها، وتعتبر العقلانية التى قال بها الشيخ محمد عبده مبكرا هى المضمون والوسيلة التى تستخدم فى تجديد الخطاب الدينى، وقد تأثر بعقلانية القرن التاسع عشر ولكنه حاول أن يؤصلها إسلاميا. وشرح فى كتابه "رسالة التوحيد" دور العقل فى الحياة عموما مما جعل عبده يؤكد على أن الإسلام كان دائما دين العقل مضيفا أن "القرآن هو السلطة التى تمكن الناس من تمييز الزائف الضار من المفيد النافع"، وطالب أن يفسر القرآن والشرع يهدى وسلطان العقل الذى يرجع فى حالة تناقض المعنى الحرفى للقانون والتفسير العقلى له(١٥) وخلافا لكثير من

رجال الدين لم ير أى حرج فى تبنى العلوم الغربية والتربية الغربية لانها مفتاح التقدم باعتبار أن رقيهم فى الثروة والقوة سببه ارتقاء المعارف والعلوم(١٦). وكان مبدأ المصلحة الذى استنجد به من المذهب المالكى أداة تفسير وتبرير عملية مكنته بالتوفيق بين الإسلام والمدنية الحديثة. واستخدمه فى إصلاح وتحديث الشريعة وجاءت فتاوى الشيخ محمد عبده مراعية قاعدة المصلحة وأن الدين جاء لكى يراعى مصلحة البشر ويحقق سعادتهم وتوازنهم فى الدنيا لذلك، يمكن أن تقتبس من الحضارة الأوروبية ما يحقق مصالح المسلمين وغايات أو مقاصد الإسلام.

يرى حورانى أن محمد عبده حافظ على توتر دائم بين أمرين لا يمكن فهم أحدهما فهما تاما بالاستناد إلى الأخر، ولأن لكل منهما مطلب خاص به لا مفر منه: "الإسلام الذى يذهب إلى أنه يعبر عن مشيئة الله فى باب قواعد سلوك الإنسان فى المجتمع وحركة المدنية التى لا مرد لها، المنطلقة من أوروبا والاخذة الآن فى الانتشار عالميا، والتى تفرض على الإنسان بطبيعة مؤسساتها تصرفا معينا"(١٧). ويؤخذ على محمد عبده أنه لم يتوصل لنظرية نهائية وكاملة فى الإسلام تصلح لأن تكون طريقة للنظر إلى الإسلام والعالم. وكانت النتيجة أن اتباعه لم يستمروا بنجاح فى التوفيق بين طرفى المعادلة وركز بعضهم على جانب على حساب الجانب الآخر، فالبعض اتجه إلى موقف أقرب إلى السلفية والحنبلية بسبب تأكيده على جوهر الإسلام الثابت ومتطلباته المطلقة، ومال فريق آخر إلى التركيز على المدنية الغربية مما أوحى بعلمانيته ومحاولة فصل الدنيا عن المجتمع باعتبار أن لكل منهما حيزه الخاص، ومن بين هؤلاء قاسم أمين فى معالجته لقضية المرأة(١٨).

ظل محمد عبده بعيدا عن الموضوعات ذات الطابع الفلسفى فى الدين وبقى عمليا أكثر منه مناظراً ومتفلسفا. إذ يلاحظ أن الموضوعات التى شغلته لم تكن تتطلب أكثر من الاجتهاد ضمن قيود النص نفسه، لانه أختار البحث والتجديد فى المعاملات ولم يتناول العبادات إلا فيما يتعلق بالأشكال وليس ثوابت العبادة، وينطبق نفس الشئ على العقيدة، ويلاحظ حورانى أن انتقائية محمد عبده تتضمن تهربا من الاسئلة الصعبة، وعلى سبيل المثال فهو لم يواجه أبدا قضية خلق القرآن وهى قضية أساسية فى علم الكلام الإسلامى، ويقول بأنه حذف فى الطبعات اللاحقة لكتابه "رسالة التوحيد" مقطعا ظهر فى الطبعة الأولى يؤيد خلق القرآن(١٩). ونفى كثير من الباحثين والمفكرين صفة الفيلسوف عن محمد عبده، رغم أن عثمان أمين حاول أن يظهره كفيلسوف،

ويعارضه عاطف العراقى بأنه لا يعد فيلسوفا "لقد انقطع وجود الفلاسفة العرب بعد وفاة الفيلسوف ابن رشد فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨ ولا نجد فيلسوفا عربيا طوال ثمانية قرون حتى الآن، ومن قبيل المبالغة أن نقول عن محمد عبده أنه يعد فيلسوفا"(٢٠). ولكن يرى أنه ترك العديد من الآراء ذات الروح الفلسفية.

قصدت من تتبع سيرة محمد عبده الفكرية القول بأن أكثر الاصلاحيين والتجديدين تأثيرا لم يبلغ الجرأة الكافية التى تجعله يقتحم القضايا الدينية بطريقة أكثر جذرية، ويعود ذلك إلى هزيمة أو تراجع العقلانية التى حاول محمد عبده ونظراؤه احياءها كوسيلة للتجديد الدينى. وعرف التاريخ الإسلامى المدرسة العقلانية ممثلة فى المعتزلة. ولكن يمكن القول بلغتنا الحالية أنها عقلانية شمولية تحالفت مع السلطة بقصد فرض اتجاهها الفكرى من فوق، وانهزمت المدرسة العقلانية وبرزت المدرسة الاشعرية المتحالفة مع التصوف طوال هذه الحقب الماضية حتى وصل العالم الإسلامى إلى هيمنة الفقه البدوى - كما اسماه الشيخ الغزالى. وشهدت العقود الأخيرة اجتهادات ما يسمى بالصحوة الإسلامية ولكنها أبرزت تسيسا فائضا على حساب الكسب الفكرى والاجتهاد المتجدد.

فاقم سوء وضيعة التجديد الدينى مجئ بعض المحاولات من خارج المؤسسة الدينية ومن غير رجال الدين الرسميين، فقد تطرق اكاديميون فى ميادين الفلسفة والانثروبولوجيا والعلوم السياسية إلى ضرورة إعادة النظر فى بنية التفكير الدينى، أمثال محمد اركون ومحمد عابد الجابرى وحسن حنفى وفضل الرحمن وعلى شريعتى، وكل هؤلاء لا يمثلون تيارات قوية مؤثرة وتظل أفكارهم نخبوية التأثير والانتشار، ويتغلب الحركيون على الفكريين لذلك يسود فى الساحة من يدعونه إلى استراتيجية العمل الإسلامى أكثر من الداعين إلى اجتهاد مختلف أو فقه جديد أو لاهوت تحرير اسلامى، ولا يتمسك الكثيرون بالحراك الفكرى والحركات الاجتماعية كرؤية فكرية، يكتب أحد الإسلاميين بأن الفكر الإسلامى المعاصر الذى عبرت عن بعض جوانبه ثورات وحركات "ليس مجرد اتجاه فكرى فى الأمة، وإنما هو مشروع حضارى متكامل مطروح لقيادة الأمة والتطبيق العملى، وله أرضية ثابته وعميقة داخل المجتمع نفسه(٢١) ومن المفارقة والتناقض أن هذا التوجه الحركى والعملى الذى يعتبر أن الأسس الفكرية أو العقدية ثابتة ومطمئنة وما نحتاجه هو الفعل، قد ساهم فى علمنة الدين على مستوى الواقع - رغم المظهرية والشكل، وليس على مستوى الخطاب أو الفكر، فالمجتمعات

الإسلامية تعلمنت فى جوهرها من خلال عملية العولة والاقتصاد والهيمنة الجديدة، وهذا يفسر التأزم الذى أدى إلى العنف المتزايد ليعبر عن خطاب الأزمة والعجز.

يذهب بعض المستشرقين بعيدا فى توصيف الجمود الفكرى الراهن باعتبار تصنيف الإسلام كدين لا يقبل التغيير والحركة، وينسب واط Wattعددا من الخصائص والتى تبدو وكأنها طبيعية وفطرية وجوهرية لا يغيرها الزمن ولا التاريخ، فهو يفترض أن الصورة الذاتية التقليدية للإسلام ترى العالم ثابتا لا يتغير لان الطبيعة الإنسانية ثابته - كما أسلفنا فى المقدمة وبالتالى لا تظهر مشكلات جديدة وهذا يسقط الحاجة إلى مراجعة أساسية فى الشريعة أو الإصلاح فى الدين، بسبب الاكتمال النهائى ولو افترض ثبات الطبيعة البشرية - هذا المفهوم الغامض - فأن المجتمع البشرى يتطور، هذا ما يعمى أصحاب الرؤية التقليدية عن إدراك مشكلات المجتمع البشرى التى خلقتها الانجازات التكنولوجية مثلا، ومن ناحية أخرى غياب المسلمين عند ميدان الفلسفة منذ ابن رشد وهذا ثابت آخر فى العقل أو الفكر، السبب الثانى الذى يورده واط لتوقف التجديد الفكرى يرجع إلى فهم مقولة "خاتم الأديان" أى أن الإسلام لديه الحقيقة النهائية فى الدين والاخلاق، هذا يقود إلى السمة الثالثة وهى الاكتفاء الذاتى للإسلام وعدم حاجته إلى إضافات من خارجه، وأخيرا بقى النموذج المثالى للإسلام فى مجتمع الرسول فى المدينة أى حدث فى الماضى ولا يوجد فى المستقبل[٢٢].

هذا النظرة التى لا تخلو من مركزية ثقافية تجاه الإسلام وجدت قبولا فى الفترة الأخيرة مع انتشار الحديث عن صراع الحضارات ومع تقديم الإسلام كخطر أخضر، البديل للخطر الأحمر الذى سقط مع حائط برلين، كما أن العنف الذى تمارسه بعض الجماعات المتطرفة يضر بصورة المسلمين والإسلام، فللمسلمين قضية فى هذا العالم الذى همشهم بسبب تخلفهم الاقتصادى والتكنولوجى والعلمى ولم يعدوا يلعبون دوارا مهما فى النظام العالمى الذى يتشكل كما أن هذه الجماعات المتطرفة تعانى أزمة الفقر والهوية المهددة، ولكنها لجأت للحلول والبدائل الخاطئة بسبب غياب فكر إسلامى حديث ومتجدد، ووجدت ضالتها فى فقه سلفى وفكر تقليدى مغلق منعزل عن التطورات التى يعيشها العالم حولهم، لانها لا تمتلك القدرات الفكرية العالية ولا شروط الحياة الكريمة التى تمكنها من امتلاك رؤية أكثر عقلانية لهذا الكون.

فـى ضـرورة لاهـوت تحـرير اسـلامـى

يتجنب كثير من الإسلاميين استخدام كلمة لاهوت فى السياق الإسلامى ولا يفضلونها باعتبار طابعها المسيحى وارتباطها بالمؤسسة الكنسية، ويقول جمال البنا "وقد أخذت التحرير المسيحية اسم لاهوت التحرير لان اللاهوت هو جوهر العقيدة المسيحية والذى تتولاه الكنيسة وترى فى جوهر اختصاصها، ولكن لما لم يكن فى الإسلام لاهوت بهذه الصفة فأن حركة التحرير تركزت حول إنقاذ أصل الإسلام وهو القرآن من اكداس التفاسير التى ميعت قوته وأصالته:"(٢٣) ويقترح تثوير القرآن كمصطلح ودعوة بالأضافة إلى تجديد الفقه واصدر كتابين يحملان نفس العنوان. ولا أظن أن اللاهوت يعنى شيئا أكثر من القرآن والفقه، واخشى أن يكون رفض الكلمة مجرد حساسية وتأكيد للهوية والاختلاف عن المسيحية والأديان والأفكار الأخرى.

لا تكمن مشكلة تجديد الخطاب الدينى فى تجديد الفقه، شهد العالم الإسلامى محاولات عديدة للاصلاح الفقهى واعتمدت فى حقيقتها على تجديد الفتوى من خلال القياس والاستصحاب والمصالح المرسلة، وكان واضحا إن مثل هذا التجديد ضرورى ولكنه غير كاف، فالفتوى تحل مشكلة فى موقف معين ولكن لا تقدم رؤية شاملة، وهذا ما يقوله البنا عن القرآن بأنه "كتاب هداية" أو إخراج الناس من الظلمات إلى النور أى كتاب ثورة وليس انسكلوبيديا معلومات". لذلك المطلوب هو تثوير القرآن وليس مجرد تفسيره، ومع ذلك فى تحديد وسائل التجديد يركز – وهذا اتجاه عام – على إجادة النحو واللغة العربية، وهذه وسائل فنية بحته لابد أن تسندها مناهج جديدة، وقد بدأ بعض الاكاديميين والمفكرين الإسلاميين فى البحث عن مناهج عملية معاصرة، وبالفعل يحاول هؤلاء اخضاع دراسة الإسلام والمسلمين إلى منهج تاريخى – اجتماعى، على أساس أن القرآن وتكون الأمة الإسلامية قد تما على خلفية الوضع التاريخى – الاجتماعى. والقرآن رد على هذه الوضعية ويقترح – فضل الرحمن – طريقة تفسير" على أساس حركة مزدوجة: من الوضعية الراهنة إلى الأزمان القرآنية، ثم فى عودة إلى الزمن الراهن"(٢٤). ولابد من منهجية نقدية والتى هى حصانة ليست ضد التقليد فقط الذى يخص السلف بل يمتد إلى عدم التبنى اللاواعى للمناهج والنظرية والوافدة – كما يقولون. ويسميها اركون الروح التبنى اللاواعى للمناهج والنظرية الوافدة – كما يقولون. ويسميها اركون الروح العلمية الجديدة فى فهم القرآن والإسلام التى تشمل النقد الاجتماعى والنقد النفسى والانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ثم اللغويات والالسنية.

وهو الذى اضاف مصطلح المخيال إلى جانب العقلانية لفهم القوة الرمزية التى اكتسبتها الاتجاهات الغيبية والمحافظة(٢٥).

تبنى المنهج الحديث ليس مجرد فعل فنى أكاديمى فى البحث ولكنه تعبير عن تفاعل مع الآخر واندماج إيجابى فى الفكر العالمى والذى قد يظهر غربيا أكثر، لذلك تجد مثل هذه التوجهات معارضة قوية تمثل مكونا رئيسا فى الفكر الإسلامى المعاصر تحت مواجهة الغزو الفكرى ومقاومة الأفكار الوافدة، لأن تجديد الفكر الدينى أو غير الدينى ليس عملية ذهنية تتم فى رؤوس المفكرين ولكنها تبدأ أولا فى الحياة والواقع، ويعكس الفكرون الإسلاميون الصورة، وهذا متوقع بسبب تفكيرهم المثالى الذى لا ينطلق أو لا يعطى كبير اعتبار للبنية التحتية أو الظروف المادية المؤثرة على الفكر، وقد لا يكون مجرد مجرد انعكاس مراوى لها. ونجد تحليلات لتفسير التخلف الفكرى تبدأ بهذه الطريقة المعكوسة، ومنها استنتاج الشيخ حسن الترابى فى تسبيب التخلف: "ومن جمود الفكر جمدت الحياة فى كل مناحيها"(٢٦). ولكن العكس هو الصحيح: جمود الحياة سبب جمود الفكر. فالمجتمعات الإسلامية ظلت راكدة لقرون طويلة حتى ادرجها البعض تحت سيادة الاستبداد الشرقى، وقد ادرك خاتمى هذه الحقيقة – جزئيا – حين قال بان التدين فى جوهره تجربة وليس فكرا. ورغم تركيزه على التجربة الفردية فى معرفة الله، إلا أنه ينتقد نقل الكثير من المتديينن القداسة والاطلاق والسمو التى هى صفات حقيقة الدين إلى تصوراتهم النسبية والمحدودة إلى فهمهم للدين، وهو فهم محدد يحاولون فرضه على الواقع ويرى بأن "تصور الدين، الحى والفاعل، منوط بالحضور وبخوض معترك الحياة فى هذا العصر"(٢٧). فعملية تحريك الحياة والواقع والتجربة هو شرط تجديد الخطاب الدينى.

تساءلت فى مواقع أخرى عن فشل المسلمين فى تحقيق لاهوت تحرير مثلما حدث فى امريكا اللاتينية. ففى الحالتين مثل الإسلام والمسيحية الوعى الاجتماعى للجماهير التى تعيش بؤسا اقتصاديا وفكريا وثقافيا، والاديان جميعها تشترك فى مبادئ إنسانية عامة أو مثل عليا مشتركة بين البشر مثل الدعوة للمساواة والعدالة والخير والمحبة وغيرها من القيم النبيلة. وتواجه الاديان فى هذا العصر تحديات جديدة تدخلها فى اختبارات واختيارات صعبة، ومن الملاحظ أن بعض الأديان – ليس بسبب طبيعتها بل لتاريخها الخاص – أكثر مقاومة للتغير ومنها التدين الإسلامى، رغم أن الفكر الإسلامى المعاصر عرف عددا من المحاولات التجديدية ولكنها بقيت محدودة

ومحصورة وتكاد تكون قد ماتت فى مهدها فى الغالب.فالعودة إلى الدين أو الصحوة الدينية لم تحمل معها تراكما كيفيا فى الفكر والنظرية فى اتجاه "لاهوت تحرير اسلامى" أو عصر تنوير اسلامى"(٢٨).

تموج الساحة الإسلامية بحركات وتنظيمات تعتمد على التعبئة والتجييش ومخاطبة العواطف الدينية وتوظيفها لاتخاذ مواقف سياسية آنية فى مواجهة الهيمنة الجديدة، وحين وصلت بعض هذه الجماعات إلى السلطة كما حدث فى السودان وإيران وافغانستان وباكستان ضياء الحق قدمت نموذجا مشوها للحكم الإسلامى، وكل هذا يعود إلى الضعف الفكرى وغياب رؤية شاملة معاصرة، وغالبا ما تكتفى هذه الحركات بالتجربة والخطأ، كأن البشر فئران معامل، إذ مازال الفكر الإسلامى يبتعد عن القضايا المعاصرة مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والاشتراكية أو العدالة الاجتماعية، وهناك خلل واضح فى سلم اولويات الفكر الإسلامى والذى ينشغل بقضايا هامشية تماما، إذ نلاحظ الاهتمام الزائد والذى يختزل الدين والحياة فى حجاب المرأة أو الربا مثلا، واستطاع الشيخ المحافظ أن يحتل موقع التكنوفراطى والليبرالى – حسب تصنيف العروى – وهو الآن باحث اجتماعى ومحلل نفسى وخبيرا اقتصادى وسياسى محنك. ومن يتابع البرامج السمعية والمرئية فى الإعلام العربى يرى كيف أن المفتين والدعاة أصبحوا النجوم التى تشغل أغلب ساعات الأرسال، والأهم من ذلك، ادعاء بمعرفة كل شئ ولديهم الردود الشافية مما يدل على امتلاك مفاتيح الحقيقة المطلقة، ومن الملاحظ أنهم لم يعدوا يستخدمون اللازمة التقليدية: والله أعلم.

لا يعنى ما تقدم أن الصورة قائمة تماما ولكن الجانب الآخر لا ينافس، فهناك اصوات فردية وتجمعات ضعيفة محدودة الأثر وتشق طريقها بصعوية وغالبا ما تتوقف قبل نهاية الطريق. وفى الستينيات ومع مد حركة التحرر العربى ظهر تصنيف اليمين واليسار فى الإسلام حسب تعبيرا أحمد عباس صالح، وكانت محاولة تعسفية لاستنطاق بعض الكتابات لكشف جوانب فيها تقف مع "الاشتراكية" والتحرر من الاستعمار، وفى فترة لاحقة أصدر حسن حنفى عددا وحيدا من مجلة "اليسار الإسلامى"، كما قدم دراسات فى نفس الاتجاه – سلسلة "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ – ١٩٨١" وأعلن عن مشروع التراث والتجديد والذى اخذ شعار من "العقيدة إلى الثورة". ولا تبتعد فكرة حنفى عن لاهوت التحرير رغم ميله إلى اليسار الإسلامى كمفهوم. ورغم ريادة حنفى إلا أن أثره كان محدودا لأن البداية كانت كانت من الرأس

وليس من الواقع، فقد دعا إلى تجديد القوالب الذهنية ولم يعط العوامل الاجتماعية - الاقتصادية أهميتها المطلوبة، وفى نفس الظروف ظهر يسار إسلامى فى تونس منشقا من الخط العام لحركة الاتجاه الإسلامى واصدر مجلة تحمل اسما رمزيا ١٥ × ٢١ أو القرن الخامس عشر الهجرى والقرن الحادى والعشرين الميلادى: الأصالة ومواكبة العصر الحديث، ويندرج على شريعتى داخل نفس هذا التيار.

لم يستطع الخطاب التجديدى الدينى أن يفرض نفسه وينتشر شعبيا بل وصلت بعض المحاولات إلى حد المحنة فقد اوصل اجتهاد الاستاذ محمود محمد طه فى السودان، صاحبه إلى حبل المشنقة فى يناير ١٩٨٥ بسبب آرائه الجريئة فقط. ومن الواضح أن السلطة السياسية مستندة فى ذلك إلى تدنى مستوى الحياة ماديا وروحيا تستطيع أن تصل إلى اقصى القمع لمنع أى فكر جديد يهدد هيمنتها وسيطرتها المطلقة، ولكن الوضع يختلف فى أمريكا اللاتينية حيث تطور لاهوت التحرير، إذ مع تشابه الاوضاع الاجتماعية - الاقتصادية، كان هناك وعى سياسى وحركة فى المجتمع استطاعت مواجهة واقع التخلف. فالاحزاب والقوى السياسية ذات التوجهات التقدمية والاشتراكية والماركسية، فرضت على الكنيسة الكاثوليكية بعض مفردات خطابها بينما يحدث العكس فى العالم الإسلامى، إذ ترفض المؤسسة الدينية والحركة الإسلامية التفاعل مع الأفكار الجديدة، ونجحت فى جل القوى السياسية الأخرى المختلفة فى حالة دفاعا مستمر واجبرتها على التكيف مع التوجهات المحافظة لكى تضمن بقاءها واستمرارها ولا تتعرض للمنع أو التهميش وصارت تتملقها وتتزلف لها، فالتجديد الدينى ليس مجرد تأويلات لغوية أو تفسير جديد، ولكن المهم ما هى القوى الاجتماعية التى تقف وراء تفسير أو تأويل بعينه وتجعله الأكثر قبولا؟ لأن المحك ليس صحته المنطقية مثلا ولكن فعاليته وتأثيره فى الواقع.

ترتبط فكرة التجديد بالقبول على الحياة والأمل فى المستقبل ولكن ثقافة الموت هى الغالبة الآن على العقل والشعور فى العالم الإسلامى، فقد ظل الفكر الإسلامى ينوس بين ثنائية صعبة: وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور من جهة، ولا تنس نصيبك من الدنيا. ومن الجلى أن الغالبية تخلت عن نصيبها من الدنيا غصبا عنها لمحدودية قدراتها وخياراتها، ونقلت آمالها فى حياة سعيدة وكريمة حاضرة إلى الفردوس السماوى وتخلت نهائيا عن خلق فردوس أرضى، وغلبة لغة الموت والاستشهاد دليل على أن الحياة الدنيا لم تعد عند الكثيرين تستحق أن تعاش، وعجبت حقيقة حين وجدت

الصحيفة شبه الرسمية فى السودان تخصص صفحة يوميه اسمها: الدار العامرة، تكتب عن المقابر وغسل الموتى وصلاة الجنازة وحتى طرائف المقابر! وتشرف عليها جمعية أهلية تسمى حسن الخاتمة. ومن يتابع خطب الجمعة والكتيبات الصغيرة الشعبية والاشرطة الدينية يجد أغلب الموضوعات تنصب فى عذاب القبر وحضور الموت.

فى الختام، التجديد فى الخطاب الدينى والبعد عن العنف لابد أن تمهد له تحولات وثورات اجتماعية وسياسية وفى البداية لابد من تغييرات تحسن وضعية الحريات وديمقراطية المجتمعات الإسلامية والاهم من ذلك تحسين الاوضاع المعيشية من خلال تنمية مستقلة وشاملة تقلل من رهق وانهاك المواطن فى سبيل لقمة العيش. إذ لم يعد له وقت فراغ - وهذا حق إنسانى - للاستمتاع بالحياة خارج اللهاث اليومى من أجل تلبية الحاجات الأساسية بوجود مصدر دخل ثابت ومعقول (يسميه المواطنون الرزق لانعدام الضمان وتأمين استمراره). قد نخطئ كثيرا حين نتوقع أن يكون مثل هذا المواطن المسحوق والمهمش جزءا من عملية تجديد أو دينى، فالمطلوب تغيير الواقع من خلال مواطن إيجابى ومشارك يتخلص من اللامبالاة واحتقار الذات، وأن يعمل ضمن مجتمع مدنى نشط وقاعدى، وأن ينضوى إلى احزاب وحركات سياسية - اجتماعية تجمع الجهود الفردية بقصد احداث التغيير، هذا هو ميدان المعركة الثقافية وخط دفاعها الأول وضمانه عدم عزلة المثقف الذى يم يعد له برج عاجى بل بارد وموحش. وهنا يمكن الحديث عن تأسيس ثقافة وطنية تقدمية عقلانية وانسانية.

الهوامش

١- Clifford Geertz: Islam Observed. Religious Developmemt in Morocco and Indonesia Chicago. The University of Chicago 1968,P.5

٢ - محمد المبارك:- نظام الإسلامى العقائدى فى العصر الحديث المعهد العالمى للفكر الإسلامى ١٩٨٩، ص٤٠.

٣ - نفس المصدر السابق، ص٤٢، ٤٣ .

٤ - الأمير شكيب ارسلان. عن دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٥م.

٥ - أبو الحسن على الحسنى لندوى. القاهرة، مكتبة السنة، ١٩٩٠.

٦ - محمد سعيد البوطى. دمشق، مكتبة الفارابى. ١٩٧٧م.

٧ - جودت سعيد. مطبعة العلم ١٩٧٢م.

٨ - أبو الحسن الندوى، مصدر سابق، ص٨ - ٣٤٩.

٩ - مقدمة الكتاب السابق، ص ٥ - ٦.

١٠- نفس المصدر السابق، ص٣٦٥.

١١- مجيد خدورى: الاتجاهات السياسية فى العالم العربى بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧١، ص٧٢.

١٢- الأمير شكيب ارسلان، مصدر سابق، ص١٦٥.

١٣- راشد الغنوشى: حوارات قصى صالح الدويش. الدار البيضاء، قرطبة، ١٩٩٣، ص٤٣.

١٤- نفس المصدر السابق، ص٣ - ٤٤.

١٥- مجيد حدورى، مصدر سابق، ص٧٥.

١٦- نفس المصدر السابق.

١٧- البرت حورانى: الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩. بيروت، دار النهار ١٩٨٦، ص١٩٨.

١٨- المصدر السابق، ص٢٠٣.

١٩- نفس المصدر، ص١٧٧.

٢٠- اورده زكى الميلاد فى مجلة الكلمة العدد ٣٨ السنة العاشرة شتاء ٢٠٠٣، ص٢٧.

٢١- منير شفيق، مصدر سابق، ص١٤.

٢٢- W. Montgomery Watt:- Islamic Fundamentalism. London: Routledge, 1988, pp. 3-17.

٢٣- جمال البنا: "هل الإسلام فى حاجة إلى مثيل للاهوت التحرير" ورقة مقدمة لندوة لاهوت التحرير "مركز الجزويت الثقافى وجمعية النهضة العلمية والثقافية الإسكندرية ٣ - ٥ مايو ٢٠٠٣.

٢٤- فضل الرحمن: الإسلام وضرورة التحديث. ترجمة إبراهيم العريس. بيروت، دار الساقى ١٩٩٣م، ص١٤.

٢٥- محمد اركون: الفكر الإسلامى - قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. بيروت. مركز الانماد القومى ١٩٨٧م.

٢٦- حسن الترابى وراشد الغنوشى: الحركة الإسلامية والتحديث. بيروت، دار الجيل، ١٩٨٤، ص٦٣.

٢٧- محمد خاتمى: مطالعات فى الدين والإسلام والعصر، بيروت، دار الجديد، ١٩٨٨، ص٣٢ - ٤١.

٢٨- حيدر إبراهيم على: الدين والثورة. لاهوت التحرير فى العالم الثالث القاهرة، مركز الدراسات السودانية ١٩٩٩، ص١٠.

العلم والدين والتصور التلفيقى

فيصل دراج

مفارقة مؤسية تفصل العالم الإسلامى اليوم، والعالم العربى جزء منه، عن بقية البشرية. فكلما تقدمت البشرية فى البحث العلمى وإنجازاته التقنية تقدم الدين فى العالم الإسلامى، محولا «الإسلام» زوراً، إلى علم جديد غريب لايمس السؤال. بداهة الإسلام، فهو موروث حضارى جليل مثلما أنه لايمس الإيمان الذى كان، ولا يزال ضرورة إنسانية. ذلك أن السؤال يقوم كله فى إنتاج إسلام مزعوم يعادى العلم وينهى عن العقلية العلمية، فإذا كان فى العلم ما يثق بقدرات الإنسانية الخلاقة وما يعيد صياغة المجتمع والطبيعة ذاهباً إلى المستقبل فإن الإيديولوجيا الدينية الجماهيرية الموسعة تشل فى الإنسان إبداعه وتزهد بالمجتمع والطبيعة وتلتفت إلى ماض متوهم، أو مخترع، كما لو كانت قد أخذت على عاتقها أحد أمرين: إما إلغاء الحاضر فى اسئلته المعقدة والاكتفاء بالماضى المفترض، أو إلغاء الحاضر والماضى معا وتأهيل الإنسان كى يذهب إلى الموت.

فى تقديمه لكتاب بيرفز هودبوى: «الإسلام والعلم» ، يقول محمد عبد السلام، الباكستانى الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء والمعروف بإسلامه بأمرين: إن البلاد الإسلامية هى الأشد ضعفاً فى المجال العلمى فى العالم كله، وأن هذا الضعف له أخطار هائلة، لأن مستقبل الشعوب اليوم مرتبط بتقدمها العلمى والتقنى، فالعلم فى ترجمته التقنية قوة منتجة اقتصاديا وأساس التقدم الاجتماعى كله، وسلطة فاعلة في الاغراض العسكرية وأداة ترويض الطبيعة والسيطرة عليها، ويعرف أصحاب الاختصاص سطوة "الحرب الجرثومية" التى تستطيع استئصال شعوب كاملة فى سنوات قليلة. ومع أن الكثير من العرب مأسلمين أم مسلمين، يتحدثون اليوم عن «ثورة المعلومات» فإن كلامهم بلاغة مؤسية لا أكثر، لأنهم يخلطون بين العلم والتجارة. بعد أن فاتت بلادهم جملة الثورات التى أفضت إلى «الثورة المعلوماتية» مثل الثورة العلمية

الكلاسيكية التى بدأت فى القرن السادس عشر، والثورة الصناعية والثورة العلمية. التقنية..

يعطى تعبير: "أسلمة العلوم" صورة عن الإيديولوجيا الدينية المعادية للعلم ولتاريخ العلم فى التاريخ الإسلامى فى آن، فهذا التعبير الهجين يشتق العلم من الدين، علماً أنهما حقلان مختلفان تمامًا، ويحول الدين إلى علم للعلوم.. وهو فى هذا يقع فى خطأين كبيرين: يستبدل بالموضوعى المعيارى حاذفًا الواقع والقياس والتجريب ومكتفيا بـ «الإيمان» ويستبدل بالكونى الخاص ملغيا قوانين المعرفة العلمية. التى لاتمتثل إلى جنس أو دين أو عرق أو لون. بل أنهم يأخذ بمنطق طائفى متعصب، يضع العلم الإسلامى فى مواجهة العلم المسيحى، علما أن المختبرات لا جنسية لها، بقدر ما يضع «العلم المؤمن» فى مواجهات علوم غير مؤمنة أو ضعيفة الإيمان.

تشتق إيديولوجيا «أسلمة العلوم» العلمى من الدينى متجاهلة كليًا الواقع الثقافى الذى يحض على المعرفة، ذلك أن العلم يرد إلى الثقافة لا إلى الارواح المجردة. وهى فى هذا تستبدل بالدنيوى المشخص النوايا المؤمنة، وبالعلمانى المجرد إيماناً لا تحديد فيه. ومع أن التعبير الهجين يحتفى بالعلوم وهو يحتفى بالإسلام، فإنه يثبت العلم شاهرا سيف الإسلام المفترض على الدنيوى والعلمانى والمجتمعى والتاريخى، أى أنه يحجب أهدافه السياسية والإيديولوجية وراء شعار جليل أو هكذا، أو هكذا يبدو، يمنع الحوار أولا وينهى عن الثقافة وحوار الثقافات . ومن الغرابة بمكان أن هذا الشعار المتأسلم يتناسى كليًا العلوم التى انتجها المسلمون الاوائل التى كانت علومًا كونية، وإلا لما اعترف ولا انتفع بها أحد والتى كانت أيضا أثرا لانفتاح العلماء المسلمين على علوم اليونان وفارس والهند وغيرها من البلدان. فعله من العبث الحديث عن علم رياضى إسلامى ينتجه المسلمون ولا ينتجه غيرهم وعن فيزياء خاصة بالمسلمين.. ومن العبث أكثر أن هذه العلوم لا وجود لها اليوم، ذلك أن علوم الرياضيات والفيزياء والكيمياء وغيرها من اختصاص بشرلا يقولون بـ«أسلمة العلوم» ولا بـ «مسيحية العلوم» أيضا.

لاتقصد «أسلمة العلوم» إلى إنتاج العلوم، الذى يبدأ بسياسة علمية ولا ينتهى ببنية تحتية خاصة بالاكتشاف العلمى، إنما تقصد إلى تعيين الإسلام فى ذاته علماً للعلوم، قائلة بإسلام- مثال. ينطوى على العلوم التي إكتشفت وعلى تلك التى لم تكتشف بعد، ولن يكون هذا الإسلام المخترع إلا مرجعًا لإيمانية مغلقة تجعل تأويل الوجود

قواماً على الوجود والإطلاقية الصارمة بديلا عن البحث والاكتشاف. ذلك أن علم العلوم لايقبل بالمعرفة النسبية ومبدأ الشك والقياس والاختبار مثلما أنه لا يقبل بالمجزوء والمتحول ، أى أنه يقوض مبادئ التفكير العلمى. ولهذا فإن إيديولوجيا «أسلمة العلوم» تحيل على أيديولوجيا تلفيقية تعادى العلم باسم العلم، وتقاتل ضد كل تصور علمى للعالم، منتهية إلى «فولكلور العلوم» الذى يميز العقليات الفقيرة القريبة من السحر والشعوذة أكثر من أى شئ آخر. بيد أن الأمر فى وجه آخر له، ليس كذلك تماماً فلو صدر هذا العنوان فى سياق تميز فيه « المجتمع الإسلامى» بتسارع وكثافة إنجازاته العلمية، لبدأ الأمر مفهوماً، لأنه يحيل آنذاك على «غبطة المنتصر»، الذى يطلق أسماءه على المواضيع جميعًا، لكنه نما وصعد فى زمن صعود «الصحوة الإسلامية». التى أعرضت عن أسلمة الآداب والفنون وقالت بإلغائهما، ولم تستطيع الإعراض عن العلم فطالبت بـ.. «أسلمته» كأن الاسلمة المفترضة رغبة ذاتية يمليها مرجع ديني اعلي، يود أن يفصل بين المسلمين وغيرهم بقدر ما يود أن يفصل العلم الإسلامي عن العلوم الشريرة.

إن شعار «أسلمة العلوم» تلفيقى فى التحديد الأخير فلا هو أثر التصور دينى قويم، ولا هو إمتداد لتصور علمى. أن لم يكن يتكئ على «فولكلور دينى». منتهيًا إلى تصور فولكلورى للعلوم. والسؤال الذى يطرح الآن: أليس هذا الشعار استطالة لإيديولوجيات سلطوية، كما فعل ضياء الحق فى باكستان ذات مرة؟ أليس فيه ما يلبى حاجات إيديولوجية سلطوية متعددة؟ السؤال لا غرابة فيه طالما أن الاستعمال الذرائعى للدين قابل للتطبيق على السلطات والمعارضات الدينية فى آن؟ فالأولى، كما الثانية، تأخذ بعموميات إيديولوجية غير قابلة للاختبار والتطبيق، كأن تقول السلطة بوحدة العلم والإيمان وأن تقول سلطات قائمة، أو محتملة بأسلمة العلوم. تجب البلاغة المتأسلمة ما عداها مكتفية بلغة لا تقبل الاختبار تنصب أميرا للمؤمنين ضعيف الإيمان فى بلد، وتخلق «مؤسسات العلوم الإسلامية» فى بلد يشكو معظم سكانه من الأمية.

منذ هزيمة حزيران أو بعدها بقليل. تحول «الإسلام» إلى عنصر ثابت وأساسى من عناصر الإيديولوجيا السلطوية. لكن هذا الاسلام المفترض وقد اندرج فى عناصر ايديولوجيا آخرى يتخفف من المعنى الحقيقى للدين منتهيا إلى ايديولوجيا دينية سلطوية تسوغ وتبرر وتوطد مواقع السلطة لكأنه تعين على السلطة المتأسلمة، التى لا

تريد أن تستعيد عدل عمر بن الخطاب أن تبرهن عن إسلامها عن طريق النفى وذلك فى إتجاهين: أن توزع إسلاماً شكلانيًا أقرب، إلى «التدروش» بسخاء لا نظير له وأن تضع أجهزة الإعلام السمعية- البصرية فى خدمة الإسلام السلطوي، وأن تضع فى المناهج المدرسية تصوراً دينيًا يرى أن «الخطين المتوازيين خطان لا يلتقيان إلا بأذن الله» وأن تقصر تعبير «العلماء» على رجال الدين لا على العاملين فى العلوم الطبيعية كما تفعل الدول المتحضرة.

أما الاتجاه الثانى فيتجلى فى التطير من الديمقراطية والعقلانية ومن اعتبار كلمة العلمانية إثما ورذيلة وفى العمل المجتهد على إطفاء الثقافة كمقدمة أساسية لانطفاء السياسة، وما تعبير «أسلمة العلوم» الذى يقول بكل يلتهم الاجزاء ولا يعترف بالاستقلال الذاتى للعلوم، التى لاتوجد إلا فى استقلالها إلا صورة لمجتمع كلانى، لا يعترف بالأفراد والحوار ولا بالنسبى والمجزوء. عندما تصبح «أسلمة العلوم» التى تلغى العلوم وتوطد التأسلم، مساوية لـ«أسلمة السلطة»، التى تؤمن بديمومة السلطة أكثر مما تكترث بمعنى الإسلام.

يفضى الاستعمال الذرائعى للإسلام إلى تأسلم السلطة التى تجتهد بدورها فى أسلمة المجتمع ينتهى الطرفان معًا إلى «الفولكلور الدينى» الذى يؤسلم العلوم ويجعل من الإسلام علمًا للعلوم. ولعل هذا التأسلم، الذى يتوزع على السلطة والمجتمع، هو الذى يجعل البلدان الاسلامية الأكثر ضعفًا فى مجال البحث العلمى، كما أشار عالم الفيزياء الباكستانى. تسوغ السلطة بالدين من تشاء، موطدة مواقعها وناظرة إلى ديمومة مفتوحة، ويسوغ المجتمع بالدين جهله وقدرته، إن لم ير فى «الإيمان الجاهل» وسيلة تميزه من الغرب العلمى «الملحد» و «المادى» . لهذا يصبح «القرآن الكريم» وهو كتاب إيمان وتهذيب وتأمل، مرجعًا للفيزياء والكيمياء وعلم الفلك، بل يصبح «خسوف شمس». كما حصل قبل سنوات قليلة، مناسبة لتبيان صلابة «العلوم الإيمانية» وهشاشة«العلوم الدينوية» فالفيزياء. فى النهاية، كما يرى المتأسلمون علم دنيوى ، والدنيوى واهن القيمة قياسًا بالدينى مما يجعل «علوم الشافعى» أكثر أهمية من علوم الاقتصاد والإحصاء والزراعة والطب.

ينتهى الإسلام الذى يقول بـ«أسلمة العلوم» فولكلور دينى، يحول العلم ، لزومًا إلى فولكلور علمى إنها الهجنة الكاملة التى تعبر عن مجتمع متداع، يحجب وجهه

المهزوم بأقنعة كثيرة تتحدث عن الانتصار، إذ أن المجتمع منتصر بإسلامه، إذ العلم منتصر بالمجتمع الإسلامي ، وبداهة فإن هذا الفلوكلور. فى شكلية يتوزع. وبأشكال لا متكافئة، على السلطات والقوى الدينية. وإذا كانت القوى الأخيرة لا تذهب إلى العلم لأنه قائم فى «صدورها» فإن السلطات، غالبًا تصالح فى جهازها المدرسى بين العلمى والإيمانى فيقرأ التلميذ العلم بتصور لاهوتى، ولا يرى فى العلم إلا برهانًا عن صحة الخطاب الدينى وأصالته. وقد تختزل السلطة العلم إلى «التجارة» كأن يصبح استيراد الأدوات العلمية أية على الاهتمام بالعلم، علما أن الاخير يحتاج إلى إيديولوجيا مجتمعية تختفى بالعلوم، وإلى بنية علمية تحتية، تحقق الإنجاز العلمى وتحض من وجهة نظر وطنية ليصبح علماً وطنياً، يؤمن الحاجات الوطنية . غير أن العلم الوطنى لا يبدأ من أسلمة العلوم ولا من وحدة «العلم والإيمان»، بل من سلطة وطنية تشتق السياسة العلمية من جملة سياسات اجتماعية مستقلة ومتكاملة.

السؤال الآن هو: ما الذى يجعل السلطات السياسية،أو معظمها يأخذ بالتأسلم ويحض عليه؟ وما الذى يجعل قوى المعارضة الدينية تزاود على السلطات بالتأسلم أو برفع خطاب دينى أكثر تماسكا بالمعنى الظاهرى على الاقل؟ يعثر السؤال الأول على جوابه فى : غياب الشرعية: إذ لو كانت السلطات السياسية شرعية، أى تم انتخابها ديمقراطياً ، لما احتاجت إلى خطاب تلفيقى تمالئ به الشعب وتزاود يه على «المعارضات الدينية» متمسكة فى الوقت ذاته بأشياء من الحداثة الحقيقية أو الحداثة الرثة. يعثر السؤال الثانى على جوابه فى سلسلة من المقولات: تزوير الحقيقة، ملء الفراغ الفكرى، تسليع الدين، الدفاع عن الاصالة رفض الغرب التمسك بالهوية فى عالم قلق مضطرب لا عدالة فيه.. تجتمع الإجابة فى الحالين وتشير إلى الإخفاق التاريخى للسلطة السياسية فى العالم العربى، التى تهرب من هزيمة إلى أخرى حاجبة الهزيمة بإيديولوجيا دينية تلفيقية لاتنتهى.

تبقى فى النهاية ملاحظتان أساسيتان، ترتبطان بموضوع العلم والإسلام والأصالة تقول الملاحظة الأولى: ليس من المطلوب أسلمة العلوم دون النظر إلى دوافعها، فما هومطلوب بالمعنى الجدى للكلمة هو أن يساهم المنتسبون إلى الاسلام فى تقدم العلوم (على المستوى الإنسانى) وأن يتحولوا إلى جزء حقيقى من الإنسانية المبدعة، بدلاً من البقاء على هامش الابداع العلمى، وتبرير التهميش بدعاوى دينية زائفة وتقول

الملاحظة الثانية: ليس المطلوب نسبة الحاضر إلى الماضى بلغة دينية أو غيرها ، بل أن يقوم العربى فى الحاضر بالدور الذى كانوا يقومون به فى الماضى، حين كانوا ينجزون علوماً غير مسبوقة لا تحتاج إلى نعت أو صفة.

تحيل الاسئلة جميعًا على سؤال الدولة الوطنية، التى تستمد شرعيتها من مواطنين تمثلهم ديمقراطيًا ومن انفتاح حقيقى على العصر الذى نعيش، الذى يقول بالمواطنة والدستور وحق الإنسان فى العيش الكريم، والذى خلف وراءه بعيداً «الفولكلور العلمى» الذى سبق العصور الحديثة.

تجديد الخطاب الدينى
أم
إحياء خطاب «العلمانية المؤمنة»؟

ماهر الشريف

على قاعدة التمييز بين التحديث البرانى، من جهة، والحداثة الجوانية التى تثور العقليات والسلوكيات والعلاقات وأنماط التفكير، من جهة ثانية، تنطلق هذه الورقة من أننا، كعرب، طالنا، بالرغم من كل التغيرات التى طرأت على حياتنا فى القرن العشرين، أسرى تحديث برانى، وعجزنا عن تحقيق ثورة ثقافية حقيقية تشيع العقلانية وتحرر المرأة وتحدث اللغة وتشجع التعليم الحديث، القائم على مناهج التحليل لا التلقين، وتوطد قيم حب العدل والتحكم بالوقت؛ ثورة ثقافية تطاول مجال فهم الدين؛ تتعامل مع العلمانية، التى لا يجمعها جامع بمعاداة الدين ولا تختزل إلى مجرد الفصل بين الدين والدولة، لا بوصفها عقيدة وإنما باعتبارها مبادئ لتنظيم الاجتماع، يأتى فى مقدمها إحلال مفهوم المواطن المستقل بشخصيته وتفكيره، محل مفهوم الرعية، واعتبار أن الشعب هو مصدر السلطة وأن العلاقة بين الإنسان وربه هى علاقة فردية لا تحتاج إلى رقيب ولا وسيط، والدعوة إلى الابتعاد عن التفكير، وضمان حرية التفكير والبحث فى كل المسائل، بما فيها المسائل الدينية.

وإذ تؤكد هذه الورقة أن إنجاز هذه الثورة الثقافية يمثل شرطًا رئيسيًا من شروط تجاوز التخلف والسير على طريق النهوض العربى، وتلحظ بأن القوى المهيمنة فى هذا العالم، الباحثة عن عدو جديد بعد انتهاء الحرب الباردة، راحت تستغل، وبخاصة منذ أحداث أيلول ٢٠٠١، الواقع الثقافى العربى، كى تصور الإسلام على أنه دين متعصب، ماضوى ومنغلق على نفسه، لا يؤمن بمبدأ التفاعل الحضارى الإيجابى

مع «الآخر»، وتتخذ من ذلك ذريعة لزيادة تدخلها فى شئون بلداننا؛ إذ تؤكد وتلحظ ذلك تفترض أن التحديات التى نواجهها تتطلب إحداث قطيعة مع الخطاب الدينى السائد، وذلك عن طريق السعى، مع مراعاة حقائق مصر، إلى إحياء خطاب دينى تنويرى، كان له تاريخ فى ماضينا القريب، وهو الخطاب الذى يمكن أن نطلق عليه اسم خطاب «العلمانية المؤمنة». القادر وحده على أن يشيع فى مجتمعاتنا، وأن يبرز للعالم، صورة لإسلام متسامح، منفتح على متطلبات الحداثة، ومندرج فى زمانية العالم ومتفاعل مع حقائقه.

ولتزكية هذا الافتراض، تعود الورقة إلى خطاب تيار الإصلاح الدينى وتحاول أن تبين طبيعته «العلمانية»، ثم تنتقل إلى استعراض العوامل التى أدت إلى غروب هذا التيار وخطابه، وساعدت على بروز الخطاب الدينى «الأيديولوجى»، الذى عبر، بتلاويته المختلفة، عن قطيعة مع خطاب الإصلاح الدينى، وأسهم -ولكن ليس وحده- فى إعاقة تحقيق ثورة ثقافية حقيقية تطاول مجال فهم الدين، وتتوقف الورقة، بعد ذلك، أمام الدعوة المتصاعدة هذه الأيام إلى «تجديد» الخطاب الدينى وتحاول أن تبين قصورها، ثم تنتقل إلى تحديد طبيعة خطاب «العلمانية المؤمنة» المتجدد، وتنتهى بالتساؤل عن الآفاق المفتوحة أمام هذا الخطاب ومدى قدرته على احتلال موقع مؤثر فى مجتمعاتنا العربية.

وأبدأ عرضى هذا بالإشارة إلى أنه بخلاف موقفين يرى أولهما أن العلمانية لم تترسخ فى المجتمعات العربية لأن الإسلام يختلف عن الأديان الأخرى فى أنه «دين ودولة»، ويرى ثانيهما أنها لم تترسخ لأن الإسلام هو، من حيث «جوهره»، دين لا يتوافق مع العلمانية والحداثة، اعتبر بأن الإسلام دين يتعايش مع العلمانية، التى كان لها تاريخ فى مجتمعاتنا العربية فى العصر الذى أطلق عليه ألبير حورانى اسم «العصر الليبرالى»، فالمعبرون عن تيار الإصلاح الدينى، الذين شكلوا جزءاً لا يتجزأ من الانتلجنسيا الحديثة الناشئة ومن حركة التنوير بأسس الحداثة المجتمعية وسبل بلوغها فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، تبنوا مبادئ هذه العلمانية وروجوا لها، حتى وإن لم يلجأوا بصورة صريحة إلى المصطلح.

فقد دعا جمال الدين إلى إعادة النظر فى الإسلام من زاوية العقل وروح العصر، وسعى إلى تحطيم أحد الذى كان قد أقيم، منذ إخراق مؤلفات فيلسوف قرطبة، بين الإسلام والفلسفة، وأكد ضرورة إعادة فتح باب الاجتهاد معتبراً أن الإسلام لا يخالف

الحقائق العلمية وأنه لابد من العودة إلى التأويل فى كل مرة يظهر فيها تناقض بين الدين والعلم، أما محمد عبده فقد حرر الفكر من التقليد، ورفض احتكار تفسير النص الدينى من قبل فئة واحدة، ودعا إلى الابتعاد عن التكفير وعن الغلو فى الدين، بعد أن أرجعهما إلى الجهل بالإسلام الحقيقى، وانفتح على الجوانب الإيجابية فى الحضارة الغربية الحديثة واعتقد بالتآلف بين الأديان السماوية. وأشار عبد العزيز الثعالبى إلى أن القرآن يوصى بالتسامح إلى أقصى حد ممكن فى الأمور الدينية، كما يوصى بحرية الفكر واحترام جميع الآراء ويستنكر أى اعتداء على المعتقدات، سواء منها الفردية أو الجماعية، ويعتبر أن على الناس أن يهتدوا عن طريق الاقتناع الذاتى، «فلا يجوز أن تُفرض عليهم الآراء، ولكن الذى ينبغى أن يوجه اقتناعهم هو حرية الاختيار والمقارنة بين الحق والباطل حسبما يمليه عليهم التأمل وإعمال العقل» (عبدالعزيز الثعالبى، روح التحرير فى القرآن، بيروت، دار الغرب الإسلامى، ١٩٨٥، ص٩٨). وقدر محمد رشيد رضا، عندما كان لا يزال وفيًا لأفكار أستاذه الإمام، أن نهضة المسلمين تحتاج إلى كثير من العلوم والأعمال لكنها تتوقف على «أمر عظيم» لن تحصل من دونه، هو الحرية الشخصية واستقلال الفكر فى الموقف من جميع المسائل «بما فيها المسائل الدينية»، وأكد -بعد أن أشار إلى أنه لا يخاف على دينه من حرية البحث «إلا من لا ثقة له بدينه»- ضرورة احترام المخالفين بالرأى وإباحة شرعية الاختلاف، وذلك من منطلق «أن الفلاح متوقف على ظهور الحقائق، وظهورها يتوقف على استقلال الأفكار وحرية البحث والكتابة والخطابة» (محمد رشيد رضا، «الحرية واستغلال الفكر»، المنار، القاهرة، المجلد الثانى عشر، الجزء الثانى، ٢٢ آذار- مارس، ١٩، ص ١١٣-١١٧). ورأى عبدالرحمن الكواكبى فى الاستبداد والجهل السبب الأول للتخلف، وربط بين الاستبداد السياسى والاستبداد الدينى، وفضح العلاقة بين الحكام المستبدين والعلماء «المدلسين والجهال»، وحذر من الخلط بين حقلى السياسة والدين ومن «الاتجار» بالدين، ودعا إلى الفصل بين وظائف السياسة والدين والتعليم منعًا لاستفحال السلطة، وهى الدعوة التى عمقها من بعده على عبدالرازق. وبانطلاقه من فكرة دنيوية كل أنماط السلطة السياسية، ومن مبدأ التوكيل، أكد محمد حسين النائينى، الذى ارتبط اسمه بثورة «المشروطة» فى إيران، ضرورة أن تتولى الأمة سد مناطق الفراغ فى التشريع واعتبر أن النظام الدستورى هو أنسب أنظمة الحكم.

باختصار، أدرك رجال الإصلاح الدينى أن الحداثة يمكن أن تشكل قاعدة تقوم عليها المجتمعات الإسلامية، وبخاصة بعد أن استوعبوا حقيقة أن هذه الحداثة، التى ولدت فى الغرب ووفدتها إسهامات عديدة بما فيها الإسهام العربى- الإسلامى، قد تحولت إلى مكتسب إنسانى، وأن تملك المسلمين لأسبابها أمر لا يتعارض مع شرعيتهم.

غير أن تيار الإصلاح الدينى ما لبث أن انطفأ، وخاب الوعد الذى حمله بتحقيق ثورة ثقافية فى مجال فهم الدين. وقد يكون من التبسيط القول بأن خيبة هذا الوعد تعود إلى أن الإسلام راح يرتبط بالسياسة، ذلك أن الأفغانى نفسه كان أول من حاول إقامة هذا الرابط بين الإسلام والسياسة فى العصر الحديث، فالواقع أن الخطاب الدينى الذى أخذ يتبلور اعتباراً من عشرينيات القرن العشرين قد اختلف كثيراً، من حيث طبيعته الأيديولوجية ومنطلقاته الفكرية، عن خطاب الإصلاح الدينى، وذلك بالرغم من تشارك الخطابين فى الدعوة إلى إحياء الإسلام، وقد تبين هذا الاختلاف بين الخطابين، بصورة جلية، أطر الانقلاب الذى طرأ على تفكير محمد رشيد رضا، والذى جعله يتنكر لأفكار أستاذه وللأفكار الإصلاحية التى كان يشيعها هو نفسه فى مرحلة سابقة، كما ظهر ذلك بوضوح فى الحملة القاسية التى شنها على على عبدالرازق وطه حسين بعد صدور كتابيهما: «الإسلام وأصول الحكم» و«فى الشعر الجاهلى»، والتى ذهبت إلى حد اتهامهما بـ«المروق» و«التفرنج»؛ وهو انقلاب وقع فى مناخ شهد، على الصعيد السياسى، تصاعد هجمة الاستعمار الأوروبى على البلدان العربية والإسلامية، وتفكك الامبراطورية العثمانية واختفاء «الخلافة» الإسلامية، وشهد، على الصعيد الثقافى والفكرى، بروز التعليم العالى الحديث مع تأسيس الجامعة المصرية، وتنامى الصراع بين أنصار الفصل بين الدين والدولة وبين دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية. ويمكن القول بأن هذه الأفكار «النكوصية» لصاحب «المنار» قد شكلت إحدى الركائز الفكرية التى قامت عليها دعوة حسن البنا، الذى اندفع فى سياقات تاريخية مستجدة تميزت، على الصعيد الدولى، بانفجار أزمة اقتصادية خطيرة وتنامى النزعات الفاشية والنازية فى أوروبا وتزايد استفزاز مشاعر المسلمين فى أكثر من بلد، وعلى الصعيد المحلى، باشتداد حدة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية وتفاقم الأزمة السياسية، اندفع على طريق بلورة أيديولوجية إسلامية قامت على أساس الغلو فى الدين ورفض

الاعتراف بشرعية الاختلاف، والنظرة الأحادية إلى الحضارة الغربية، والدعوة إلى مقاطعة كل المؤسسات الحديثة التى اقتبست عن أوروبا، وتبنى دعوة الحسية والتشكيك فى صلاحية النظام السياسى القائم على التعددية الحزبية، واكتسبت هذه الأفكار، مع سيد قطب، بعداً أكثر تعصباً، إذ أنتج هذا الأخير، وبخاصة فى فترة سجنه الطويلة فى معتقلات النظام الناصرى والتى انتهت بإعدامه فكراً إسلامياً متشدداً ومنغلقاً، قام على أساس التنظير للقطيعة بين الإسلام والفلسفة، ونبذ الفلسفة العربية الإسلامية وعلم الكلام، وتكريس الواحدية فى التفكير واحتكار تفسير النص الدينى من قبل فئة واحدة، ومخالفة دعوة الإمام محمد عبده إلى اعتبار العقل البشرى نداً للوحى وإلى إباحة التأويل.

غير أنه لابد من الاعتراف بأن هذه الأيديولوجية الإسلامية لا تتحمل وحدها مسئولية إعاقة مهمة تحقيق ثورة ثقافية تطاول مجال فهم الدين، بل إن المسئولية، فى هذا الصدد، تقع أيضاً على عاتق المعبرين عن الأيديولوجيتين القومية العربية والماركسية، الذين استخفوا بأهمية المسألة الثقافية ولم يدركوا ضرورة استكمال الثورة التى بدأها، فى هذا الحقل، رواد النهضة والتنوير، وتتعاظم مسئولية المعبرين عن القومية العربية بشكل خاص لكونهم قد وصلوا إلى السلطة، وتوافرت لهم من الناحية الموضوعية الفرصة التاريخية لاستكمال مثل هذه الثورة، إلا أنهم لم يحققوا ذلك نتيجة التباس علاقتهم بالعلمانية وخلطهم بين حقل الإسلام وحقل القومية، ووضعهم الديمقراطية الاجتماعية فى مواجهة الديمقراطية السياسية والشرعية الثورية فى مقابل الشرعية الدستورية، ولجوئهم إلى إعلاء شأن حرية الوطن على حساب حرية الوطن. فجمال عبدالناصر، على سبيل المثال، الذى هدف إلى بناء دولة ومجتمع حديثين فى مصر، والذى أضاف فى مطلع الستينيات إلى بعدى الثورة السياسى والاجتماعى بعداً ثقافياً، قصر مفهوم الثورة الثقافية على إشاعة العلم على نطاق واسع فى المجتمع ونزع طابعه الطبقى، ولم يدرك حقيقة أن شيوع العلم يحتاج إلى بيئة تسود فيها العقلانية فى التفكير والحرية فى البحث، ومع أنه كان معجباً بمحمد عبده وعبدالرحمن الكواكبى، وكان نزاعاً إلى روحنة الدين، أنه بقى حذراً ومتحسباً من ردات فعل القوى التقليدية فى المجتمع وداخل المؤسسة الدينية الرسمية فى أوساط الإسلام السياسى المنافس.

لقد تصعدت فى السنوات الأخيرة، وبالارتباط الوثيق مع تفاقم أزمة المجتمعات

العربيـة، الدعوة إلى تجديد الفكر الإسـلامـى، وإعـادة بعث الروح النقـدية والعقـلانيـة والمنفتحة فيه، وهى دعوة يتبناها اليوم عدد من الباحثين ورجال الدين المتنورين، الذين يميزون بين الدين، من جهة، والفكر أو الخطاب الدينى، من جهة ثانية، أو بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، فينظرون إلى الأولى على أنها متعالية ومفتوحة على المطلق وإلى الثانية على أنها تاريخية ومتنوعة، وينتقدون الخطاب الدينى التقليدى الذى يرفض التأويل ويلغى العقل لحساب النص ويهدر البعد التاريخى فيه.

فقد أكد الشيخ خليل عبدالكريم أن تجديد الفكر الدينى يتم، فى الأساس، عن طريق تأويل النصوص الأصلية الأولى وتفسيرها بالارتباط مع الواقع التاريخى «الذى نزلت إليه (بالنسبة إلي القرآن) والذى وردت فيه (بالنسبة إلى السنة)»، والسعى من أجل «المواءمة بين هذه النصوص الأولى وبين الواقع الذى يعيشه المسلمون اليوم». معتبراً بأن الصورة التى رسمتها هذه النصوص ليس مطلوباً التزيى بها أو التشكل بهيئتها، لأن «هذه صورة تاريخية من المحال أن تعود، ولكن فيما وراءها تقبع مبادئ وقيم هى التى على المخاطبين استخدامها فى كل زمان». وطرح الشيخ الراحل شرطين رئيسين للنجاح فى تجديد الفكر الدينى هما: التخلى عن الدوجماطيقية فى التعامل مع النص، والاعتقاد بتاريخية الوحى وتحوله إلى واقعة إنسانية، «لأن الوحى اختار مخاطبة الناس بلغتهم، كما تناول واقعهم المعاش ونزواتهم وأحوالهم الاجتماعية والشخصية -وأجاب عن أسئلتهم واستفساراتهم وحل مشكلاتهم» (خليل عبدالكريم، «مفاتيح تجديد الفكر الدينى الإسلامى»، صوت الوطن، نيقوسيا العدد ٤٢، ٣/١٥-٤/١٥، ١٩٣٣، ص٢٣-٢٥).

وبالرغم من أهمية مثل هذه الدعوة إلى تجديد الخطاب الدينى، إلا أنها تظل قاصرة، فى ظنى، عن الإحاطة بالبعد المجتمعى لمسألة إعادة النظر فى خطابنا الدينى، وهى قد تخلق الانطباع بأنه من الممكن تجديد هذا الخطاب من دون إدخال تغيير جذرى على بنيته، وهو تغيير مرتبط بما أسميته إحداث ثورة ثقافية فى مجال فهم الدين. ومما يعزز تحفظى هذا أن هناك اليوم من يتبنى ويمارس هذه الدعوة التجديدية من بين أصحاب الخطاب الدينى التقليدى نفسه. فالواعظ الإسلامى عمرو خالد على سبيل المثال، يطرح، وكما يلحظ، خطاباً دينياً جديداً فى شكله، لكن أفكاره تظل تتسم بسمت المحافظة، وتفتقر إلى الجدة. ومع أن أسلوبه الخطابى خلاق، إلا أن جانبه

الإيمانى «نصى تماماً ويفتقر إلى البعد التاريخى، كما يفتقر إلى البعد العقلى والنقدى فى التأويل»، ففى مسألة الحجاب، مثلاً، يرسى خالد «عامة المجتمع على عفة النساء»، و«عفة النساء على حجابهن»؛ ولما كانت النساء السافرات مشجعات على الرذيلة، وفقًا لهذا المنطق، فإن «الحجاب الكامل من أعلى الرأس إلى أخمص القدم فرض فى الإسلام» («من عمرو دياب إلى عمرو خالد: الورع والثراء والشباب المصرى»، مداخلة غير منشورة أُلقيت فى الندوة العالمية التى نظمها المعهد الفرنسى للدراسات العربية بدمشق، ونسقها علميًا ماهر الشريف، بعنوان: «تيار الإصلاح الدينى ومصائره فى المجتمعات العربية، بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الإمام عبدالرحمن الكواكبى»، حلب، ٣١ أيار- ١ حزيران ٢٠٠٢).

ومن هنا كان تأكيدى على ضرورة الإشارة الصريحة إلى العلمانية، بوصفها مبادئ حديثة لتنظيم الاجتماع، لدى الحديث عن إعادة النظر فى الخطاب الدينى، وتحبيذى لمفهوم «العلمانية المؤمنة»، الذى كان قد بدأ الترويج له منذ سنوات قليلة العلامة السيد محمد حسن الأمين، الذى عرف هذه العلمانية بأنها، إذ تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، لا تنفى الدين بل تؤكد على أن السلطة هى شأن بشرى ومصدرها البشر، وأن البشر أحرار فى التشريع لأنفسهم. وفى نص قدمه فى ندوة عُقدت فى مدينة حلب فى العام الماضى، طور السيد الأمين أفكاره حول هذا المفهوم، حيث لحظ، بداية، وجود فهم غير دقيق من الإسلاميين أنفسهم لمفهوم العلمانية، ونقص فى المتابعة وفى الفهم للمحتوى العلمانى للإسلام من قبل العلمانيين أنفسهم. فالعلمانية، وكما رأى، مشتقة من العالم وتتأسس على أن الحقيقة ليس مصدرها شىء آخر غير العالم نفسه، وأن السلطة فى المجتمع تقوم أيضًا على قاعدة أن العالم هو مصدر الشرعية. وفى نظره، فإن العلمانية ليست موقفًا من الدين بذاته؛ «ليست موقفًا إيجابيًا من الدين بذاته، لكنها أيضًا ليست موقفًا سلبيًا من الدين بذاته، وإنما هى إتجاه نحو تحرير الإنسان من الحكم باسم السلطة الإلهية ومواجهة الادعاء بأن هناك من يحق له أن يحكم وأن يصادر البشر باسم الحق الإلهى». إن الإسلام دين علمانى، كما يؤكد الأمين، لأنه يشتق الحقيقة البشرية التاريخية والاجتماعية من هذا العالم، ويعتبر العالم مصدرًا لها، ولأن الوحدانية الربانية التى يدعو إليها لها معادل موضوعى على هذه الأرض هو حرية الكائن الإنسانى، التى لا يمكن أن تتحقق إلا خارج كل أشكال

الاستلاب وعلى رأسها الاستلاب الديني؛ «فإن كان الوحي هو مصدر المعرفة الغيبية، بأن العلم والمعرفة وكدح الإنسان من أجل تملك المعرفة هو المصدر الوحيد لمعرفة عالم الشهود، أى التاريخ والإنسان والمجتمع». ولأن كد الإنسان الرامى إلى اكتشاف الحقيقة لا يتوقف، فهذا يعنى أن الإسلام «لم يكتمل، وهو لن يكتمل فى التاريخ ما دام الإنسان قائمًا ومطالبًا بالإبداع، دون أن يعنى هذا التقليل من أهمية القاعدة التاريخية التى تجسد الوحى القرآنى، من جهة، والسنة النبوية، من جهة ثانية»، ويشدد العلامة محمد حسن الأمين، فى الختام، على أن على المسلمين اليوم، كى ينهضوا، أن يعيدوا الاعتبار على عوامل ثلاثة: الأول هو العقل، الذى تمت مصادرته، والثانى هو الحرية، التى تم خنقها، وعلمًا بأنها العنصر الأساس فى بنية العقيدة الإسلامية»، والثالث هو استعادة علمانية للإسلام نفسه، داعيًا المسلمين إلى الإقرار بأن الحقيقة الإنسانية يصنعها العالم بصورة مشتركة، وأنه لا يوجد حقيقة إسلامية، وحقيقة غربية، وإنما توجد حقيقة إنسانية واحدة (السيد محمد حسن الأمين، «وجهات نظر فى موضوع العلمانية المؤمنة»، مداخلة غير منشورة أُلقيت فى ندوة: «تيار الإصلاح الدينى ومصائره فى المجتمعات العربية»، المصدر المذكور).

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: ما هى حظوظ نجاح هذا الخطاب الدينى التنويرى المعاصر، وهل سيكون فى وسعه أن يُطلق إصلاحية إسلامية حديثة تندرج، بعد أن تراعى ظروف اليوم، فى الخط العام الذى اختطته «العلمانية المؤمنة» التى روج لها كل من جمال الدين ومحمد عبده وعبدالعزيز الثعالبى وعبدالرحمن الكواكبى ومحمد حسين النائينى وغيرهم.

الواقع أن حظوظ هذا الخطاب فى النجاح فى تحقيق هذا الهدف تبدو ضئيلة إلى الآن، وذلك لأن السلطات الحاكمة العربية، بمختلف تلاوينها، لا تترك مساحة فى أجهزتها التربوية والثقافية والإعلامية كى يشغلها هذا الخطاب، ولأن أصحابه لا يستندون إلى قاعدة اجتماعية واسعة بين جمهور المؤمنين، بل لا تزال دعوتهم بمثابة صرخة مثقفين ورجال دين معزولين، فى ظروف تتميز بافتقاد الحريات، لاسيما حرية التعبير والتفكير والبحث وتفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، وتعثر مسيرة السلام الشامل والعادل فى المنطقة نتيجة استمرار السياسات العدوانية والتوسعية لحكام إسرائيل، المدعومة من سياسات الغطرسة وجبروت القوة والكيل بمكيالين، وهو

ما يغذى فى مجتمعاتنا الدعوات إلي الانغلاق والتقوقع على الذات، وينمى العداء للغرب ويسوغ المسعى الرامى إلى مماهاة الحداثة بالوجه الهيمنى والاستئثارى لهذا الغرب.

ومهما يكن من أمر كل هذه المعوقات التى تعترضه حالياً، سيظل هذا الخطاب الدينى التنويرى، خطاب العقل والحرية وعلمانية الإسلام، يمثل أحد المداخل المفضية إلى نهضة العرب.

إشارة

استندت هذه الورقة، بالإضافة إلي ما ذكر من مصادر، إلى:

ماهر الشرف، رهانات النهضة فى الفكر العربى، دمشق، دار المدى، ٢٠٠٠؛ و«كيف ساهم انطفاء الإصلاح الدينى فى تعثر مشاريع النهضة العربية»، الطريق، بيروت، العدد الأول، السنة ١٠ كانون الثانى- شباط ٢٠٠٢، ص ٦-٢٧؛ و«مشروع الإصلاح المجتمعى لدى عبدالرحمن الكواكبى»، المصدر السابق، العدد الخامس، السنة ٦١، أيلول- تشرين الأول ٢٠٠٢، ص ٧١-٨٦.

مشروعية استحضار ابن رشد
لترشيد الخطاب الثقافى العربى

محمود إسماعيل

قد يرى البعض أن عنوان هذه الدراسة ينطوى على مفارقة، إذ كيف يمكن استحضار الماضى فى صياغتنا خطابا ثقافيا مستقبليا، ولماذا اخترنا تراث ابن رشد بالذات للاسترشاد به دون غيره؟

قد يبدو هذا الاعتراض منطقيا وفى محله، لكن بإمعان النظر نستنتج شكلانية الاعتراض. فالتعويل على آلية الإحياء ليس بدعا بقدر ما هو حقيقة وفعلا تاريخيا، إذ نعلم أن أوروبا النهضة عملت على إحياء تراثها اليونانى الكلاسيكى ليس فقط لهدم التراث الكنسى القرو-وسطوى، بل لاختطاط نهج جديد مؤسس على التقاليد الليبرالية التى تقدس العقلانية وحرية الرأى وإظهار قيمة الفردانية الإنسانية على أنقاض الفكر الإقطاعى اللاهوتى الذى اختزل المعرفة فى الفنون السبعة الحرة، وكلها تخدم اللاهوت شرحا ونشرا وتكريسا. وفى هذا الصدد كان استحضار أرسطو - دون غيره من فلاسفة اليونان - وتوظيف فلسفته فى «هدم الهدم» وإعادة البناء. ولا تأخذنا الدهشة إذا ما علمنا أن أوروبا عرفت أرسطو من خلال فيلسوفنا ابن رشد بشروحه الشافية المحققة. كما روج رواد الليبرالية الأوروبية للفلسفة الرشدية، فأسسوا الأكاديميات ومراكز البحث لفهم إنجازات هذا الفيلسوف المسلم الكبير.

أما السؤال الثانى الخاص باستحضار ابن رشد الآن، دون غيره من فلاسفة الإسلام، برغم مرور فلسفته كسحابة صيف عابرة فى فضاء العالم الإسلامى[1]، سواء فى عصره أو ما لحقه من عصور، وبرغم محنته وإحراق الكثير من مؤلفاته، فذلك موضوع دراستنا.

لكننا سنستبق النتائج، فنقول فى عجالة لأن ابن رشد آخر فلاسفة الإسلام

وأعظمهم نتيجة إطلاعه على تراث السابقين من فلاسفة اليونان والمشائين المسلمين، هذا بالإضافة إلى إحاطته بالتراث الفقهي والكلامي وسائر العلوم النقلية والعقلية، فضلا عن تراث الفرق الإسلامية برمتها، استيعابا وفهما ونقدا. كذا تقديمه نصاً فلسفيا عقلانيا متسقا ومتماسكا يميزه عن سابقيه. وأخيرا تقديمه أعظم شروح لأعظم فيلسوف - أرسطو- حتى لقب «الشارح الأعظم».

وإذا ما شكك البعض في شهادتنا تلك، فعليهم الرجوع إلى شهادات كبار الدارسين من العرب وغير العرب، ونكتفي في هذا المقام بإثبات بعض الأحكام في تقريظ ابن رشد وفلسفته.

يقول أحد الدراسين أن شروح ابن رشد في حد ذاتها كانت إبداعا لا يعلى عليه، فحسبه تقديمه فلسفة أرسطو - لأول مرة- خالصة من شوائب شروح الأفلاطونية المحدثة(٢). ويرى غيره أنه فيلسوف الإسلام الأول دون مدافع(٣)، بل هو أكثرهم عقلانية ويستحق أن يوصف بأنه «فيلسوف العقل»، وبأنه مؤسس منهج «التحليل الأكسيومي»(٥)، و«رائد حركة الإصلاح الديني»(٦)، «المعبر عن ايديولوجيا التنوير»(٧)، و«أول فيلسوف مسلم نجح في تقديم نظرية مادية علمية عمقتها رؤية جدلية أولية»(٨)، ونعت آخر مادته هذه «بالمادية العقلانية»(٩).

ومن الغربيين، اعتبره «جون جوليفيه» ضمن عدد من كبار الفلاسفة العالمين الذين احتلوا مكانة مرموقة في تاريخ الفلسفة(١٠). ونعت «هنري كوربان» فلسفة ابن رشد باتساق منظومتها(١١).

تلك شهادات تزكي اختيارنا ابن رشد، لكنها لا تغني عن برهنة التوجه في الصفحات التالية من الدراسة.

على أن استحضار ابن رشد لا يعني البته اجترار فكره وتكراره، كما قد يتصور البعض، بل الاسترشاد بهذا الفكر- الذي كان نتاج عصر حافل بالأزمات والمصادرات والإكراهات والتضييق على الفكر الحر واضطهاد رموزه- واستلهامه كنموذج دال ومفيد ونحن نصيغ خطابنا الآني والمستقبلي الذي لا يختلف في جوهره عن عصر ابن رشد، وهو ما سنوضحه بعد قليل.

ومن الإنصاف التنويه بأننا لسنا سابقين لهذا التوجه، بل طرحه ثلة من كبار الدارسين للفلسفة الإسلامية، وقفت على أطروحات ثلاثة منهم، وهم «محمد أركون»،

و«نايف بللوز»، و«بركات محمد مراد»، كما نوه آخرون بذات التوجه، منهم «حسن حنفى»، و«محمد عابد الجابرى». ومن المفيد تلخيص دعاويهم فى هذا الصدد على النحو التالى.

يرى «محمد أركون» أن ابن رشد لخص وانتقد كل الخطابات الفلسفية السابقة عليه والمعاصرة له فى منهج ثرى يجمع بين البرهان والمحاجة الجدلية والمجادلة الخطابية والمقولات المنطقية(١٢). لذلك، ونظرا لأزمة الفكر العربى المعاصر، فمن الضرورى إعادة تحيين فكر ابن رشد من جديد ليكون فى مستوى التداول المعاصر(١٣).

يكشف «محمد أركون» عن بعض الإشكالات المعاصرة التى تتطلب توظيف «الرشدية» فى مواجهتها، مثل الموقف الأصولى المتزمت، والخصومة المزعومة بين الدين والعلم، والتصور الخاطئ للغرب عن الإسلام، وحملة الغرب على الثقافة العربية(١٤).

وبرغم احترامنا لأعمال صديقنا «محمد أركون»، إلا أننا نخالفه فى تقويمه لمنهجية ابن رشد، كذا تنبيهاته الفطنة إلى إشكاليات الفكر، دونما تقديم حلول لها. وأخيرا اقتصاره على أربع قضايا معاصرة فقط تتطلب العودة لابن رشد، ولسوف نضيف إليها المزيد، فى موضعه من الدراسة.

أما عن أطروحة «نايف بللوز»، فتوسع مجال القضايا المعاصرة بصورة أعم وأشمل، حيث لخصها فى مقولة فضفاضة هى «إشكالية التخلف». هذا فضلا عن استلهام تجربة ابن رشد من خلال الصراع الفكرى فى عصره، كذا تجربة فلسفته والموقف منها فى أوروبا العصور الوسطى وعصر النهضة، وتوظيف حصاد ذلك كله فى معركتنا الراهنة مع الفكر المتزمت فى الداخل، والفكر العدوانى الغربى فى الخارج(١٥).

ويتحفظ «نايف بللوز» على مفهوم الإحياء فينبه إلى أنه لا يعنى اقتباس الرشدية واعتمادها مفتاحا سحريا لحل مشكلات الواقع والفكر العربى المعاصر، بل يكتفى «بعقد حوار معها يغنى حاضرنا ويرشد عملية رسمنا لمبادئ العمل والمواجهة والتغيير والنهوض(١٦)». ويؤكد من جانبه على جدوى هذا التوظيف على أساس أن عصر ابن رشد لا يزال ممتدا - بإشكالياته إلى الوقت الحاضر. ومن ثم يرى ضرورة «العودة إلى خطابه الآن» ومن أجل «إصلاح ثقافى اجتماعى» منشود(١٧).

وإذا انتقدنا «أركون» فى تضييق مجال الإفادة من ابن رشد، نأخذ على «بللوز» توسيع هذا المجال ليشمل كل قضايا التخلف تارة، وتضييقه تارة أخرى ليقتصر على

الإصلاح الاجتماعى والثقافى. وبرغم عدم تحديده لأمهات هذه القضايا، نوافقه الرأى حول تشابه -إن لم يكن تماثل- الزمنين الرشدى والمعاصر.

أما عن أطروحة الدكتور «بركات محمد مراد»، فعلى الرغم من تخصيصه كتابا كاملا يحمل عنوان «ابن رشد فيلسوفا معاصرا»، إلا أن أطروحته لم تتجاوز مقدمة الكتاب، مع تقديرنا لجهده الكبير فى إنجاز هذا العمل.

وحصاد أطروحته هو أن منهجية ابن رشد النقدية وأخذه بالتأويل والعلية، تبرر ضرورة استحضاره لأى مشروع نهضوى فى أى زمان وأى مكان[١٨]. ويرى ضرورة توظيف هذه المنهجية لمواجهة النماذج الأصولية المغايرة النصية منها والغيبية[١٩].

أما عن مجالات هذا التوظيف، فيعددها فى إشكاليات «تصادم الحضارات»، والتخلف فى مجال التشريع، والحوار مع الآخر، والعلاقة بالفكر الغربى[٢٠].

وبرغم اتفاقنا مع الباحث حول أهمية منهجية ابن رشد، إلا أنه قصرها على بعض آليات المنهج ليس إلا، بينما أغفل الكثير من إسهامات ابن رشد فى هذا المجال. كما نراجعه فى تحديده للقضايا المعاصرة التى تتطلب العودة للرشدية، ففضلا عن إغفاله الكثير منها، لم يحالفه التوفيق فى تصنيفها. مثال ذلك أن قضايا «تصادم الحضارات» و«الحوار مع الآخر» و«العلاقة بالفكر الغربى» ما هى إلا قضية واحدة، أضاف إليها قضية أخرى فقط وهى «قضية التشريع».

أشار بعض الدارسين -عرضا- فى دراساتهم لابن رشد إلى مغزى إحياء فلسفته، دون دعوة صريحة للإحياء. فمنهم من أشار إلى جدة وأهمية مقاربة ابن رشد بخصوص مسألة «العلاقة بين الدين والفلسفة»، باعتبارها مسألة قديمة حديثة فى آن[٢١]. ومنهم من اعتبر فكر ابن رشد بطابعه البرهانى، جديرا بأن يكون «فكر نهضة»[٢٢].

إن دعوة هؤلاء المفكرين الكبار والدراسين والأكاديميين -وربما وجد غيرهم ممن لم نقف على أعمالهم- لا تنطلق من فراغ، مما يزكى إعادة طرح الدعوة، خصوصا وأن من نبهوا إلى أهميتها جميعا لم يقدموا الحجج والمبررات التى تدعمها، وهو قصور سنعمل على تداركه وتجاوزه.

ومن أهم هذه الحجج وتلك المبررات، ما يتعلق بما نراه تشابها - إن لم يكن تماثلا- بين زمان ابن رشد وزماننا الآنى، على الأقل فيما يتعلق بوحدة «الأزمة»، وما

تولد عنها من مشكلات لا تتغلف بالفكر وحسب؛ إنما تمتد للواقع الذى أفرز هذا الفكر. وتقضى برهنة هذا الحكم مقاربة تاريخ عصر ابن رشد - فى إيجاز شديد - سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، ومقارنته بواقعنا المعاصر فى المجالات نفسها.

وننبه إلى أن «التاريخ لا يعيد نفسه»؛ لكن تماثل الظروف الموضوعية فى زمانين متباعدين وفى رقعة جغرافية واحدة؛ تفضى إلى ذات الظواهر التاريخية وإلى الإشكاليات الناجمة عنها. ولعل ما يدعم هذا القول؛ أن العالم الإسلامى طوال تاريخه لم يشهد ثورة رأسمالية؛ الأمر الذى حكم على المجتمعات العربية «بالسكونية» وعلى تاريخها بالتباطؤ و«الحلزونية» مجتمعات كهذه تظل حاملة لذات الإشكاليات دونما حلول. قد تشهد حركات إصلاح، لكنها محكوم عليها بالفشل. عندئذ تميل توجهاتها نحو النكوص، ويصبح الماضى سيدا للحاضر ومعوقا للمستقبل. يتحول السلف إلى «سلف صالح» وتكتسى السلفية بحكم التواتر والاستمرارية- لبوسا مقدسا.

قد يرى البعض أن المجتمعات العربية المعاصرة أخذت طريقها إلى الحداثة، لكنها حداثة فى الظاهر ليس إلا، فى القشور دون اللباب. وهى حداثة منقولة و«مستوردة»؛ لا لشيء إلا لأن أساسها الاقتصادى- الاجتمتاعى لم ينبع من واقع هذه المجتمعات؛ بقدر ما فرض عليها وقسرا من لدن الرأسمالية الغربية. لذلك فالنمط السائد فى العالم العربى المعاصر «رأسمالوى» وليس رأسماليا. فى ظل هذا النمط تظل الثقافة السلفية كامنة فى التفكير وفى الوجدان.

تلك فذلكة نظرية، سنحاول برهنتها تاريخيا من خلال عرض «بانورامى» سريع لمعالم تاريخ عصر ابن رشد ومقارنته بالعالمنا العربى المعاصر.

ولد ابن رشد بأشبيلية بالأندلس عام ٥٢٠هـ، وتوفى فى عام ٥٩٥هـ، أى عاش فى القرن السادس الهجرى متنقلاً بين بلاد المغرب والأندلس فى ظل دولة الموحدين. وهى أسرة حكمت المغرب بعد ثورة انبعثت من دعوة توفيقية وحدت بين مذاهب شتى متناقضة، كالأشعرية والاعتزال والظاهرية الحزمية والخارجية والتشيع[٢٣]، بهدف تحقيق مشروع سياسى وحدوى. وبعد نجاح الثورة- ضد المرابطين وإسقاط دولتهم- فى المغرب، جرى ضم الأندلس عنوة.

اتسم العصر سياسيا بسيطرة أسرة حاكمة تصارع أفرادها من أجل الحكم، وارتدوا عن مبادئ الدعوة لصالح فقهاء المذهب المالكى المحافظ. كما غص عصرهم

بالانزواء وتعاظم النزعات الانفصالية والثورات الاجتماعية. وأفضى ذلك إلى تهديد الأندلس من قبل القوى النصرانية الطامحة إلي طرد المسلمين منها وشهد الشرق الإسلامى الظواهر نفسها من حيث الصراع بين الكيانات السياسية، مما أدى إلى تفاقم الخطر الصليبى فى الشام.

ولسنا بحاجة لوصف الأوضاع السياسية فى العالم العربى المعاصر إذ تسنم السلطة حكومات عشائرية ثيوقراطية، أو ملكيات وراثية مستبدة، أو حكم جمهورى بالاسم ليس إلا. ناهيك عن الصراعات العربية- العربية، الأمر الذى أفضى إلى تعاظم الخطر الصهيونى، وتدخل الولايات المتحدة الأمريكية عسكريا واحتلالها العراق توطئة لتنفيذ مخطط كامل لإعادة رسم الخريطة السياسية فى العالم العربى بعامة.

وعلى الصعيد الاقتصادى، شهد العالم الإسلامى خلال القرن السادس الهجرى سيادة نمط الإنتاج الإقطاعى المدجج بالقوى العسكرية، وما ترتب على ذلك من تضعضع قوى الإنتاج والتكالب على حياة الترف والبذخ من قبل السلطة ومن دار فى فلكها من قواد الجيش وفقهاء السلطان، بينما عمت الجوائح وفشت المجاعات وانتشرت الطواعين والأوبئة لتحصد الطبقات الدنيا التى قنعت بحياة الكفاف.

ينطبق الحال ذاته على معظم الدول العربية المعاصرة التى فرض عليها نظام «الخصخصة» فرضا من قبل الغرب، وأصبح اقتصادها تابعا للمراكز الرأسمالية الغربية. وفشى نمط الاستهلاك الترفى بين العصب الحاكمة والأرستقراطية البرجوازية الجديدة، بينما تعانى الشعوب الأمرين من شطف العيش وتكاليف الحياة.

وعلى الصعيد الاجتماعى، شهد عصر ابن رشد تفاقم أخطار النزعات العنصرية والعرقية والطائفية. واختفت الطبقة الوسطى بعد أن صعدت شرائح منها لأرستقراطية الحاكمة بفعل وحدة المصالح، بينما هبطت معظم شرائحها إلى طبقة العوام. وفشت الأمراض الاجتماعية، كالبطالة، وتدهوَر وضع المرأة، وتعاظم تجارة الرقيق.... إلى غير ذلك مما تعرض له ابن رشد فى مؤلفاته الفقهية.

وفى العالم العربى المعاصر؛ استفحل خطر النزعات العرقية- الجزائر، والسودان- لبنان- المغرب- العراق على سبيل المثال- وتخلخل البناء الاجتماعى، تحت تأثير «النفط» وظهور طبقة جديدة استمدت مكانتها من الاتجار فى السلع غير المشروعة وعمالتها للشركات والمؤسسات التجارية والصناعية فى الغرب. ناهيك عن تفشى

الأمراض الاجتماعية نتيجة البطالة ومحاكاة تقاليد النمط الغربى الاستهلاكى.

وفى مجال الفكر، شهد عصر ابن رشد انزواء التيارات العقلانية لحساب النصية والغيبية والتهويم الصوفى الطرقى بخرافاته وشعوذاته. وجرى تحريم العلوم الطبيعية والرياضية والاشتغال بالفلسفة وجرم المشتغلون بها باعتبارهم ملاحدة زنادقة. ودخل الفكر الإسلامى فى مجمله «عصر الانحطاط» على حد تعبير ابن خلدون.

وفى العالم العربى المعاصر، تعاظم المد الأصولى على حساب الفكر الليبرالى، وظهرت نخبة من المثقفين المبررين والمنظرين لسياسات الحكام، وفشت الأمية والجهالة بين قطاع كبير من المتعلمين. وتدخلت قوى خارجية غربية فى صياغة برامج الدراسة بهدف محو الهوية العربية الإسلامية وترويج الذوق الغربى فى الآداب والفنون. وغدا المثقف الملتزم محاصرا، فلم يجد مناصا من الهجرة إلى الخارج، أو موالاة الحكام، أو الانزواء والانعزال.

تلك صورة مقتضبة عن زمن ابن رشد مقارنا بزمننا، عرضناها فى عجالة بهدف تبيان جدوى استحضار «الرشدية» للاسترشاد بها فى ترشيد الخطاب العربى المعاصر.

لنحاول الآن رصد مقومات الرشدية وإنجازاتها، أو بالأحرى تبيان ما انطوى عليه المشروع الرشدى من حلول لمشكلات عصره، بهدف برهنة إمكانية إحيائها ومواجهة مشكلات عالمنا العربى المعاصر فى هديها.

ولسنا فى حاجة لتقديم منظومة ابن رشد الفلسفية لعدم جدواها فى إعادة تمثلها آنيا، إذ تجاوزتها الفلسفة والعلم، وأصبح الاهتمام بها قاصرا على الأوساط الأكاديمية. وما يعنينا هو تبيان منهجية ابن رشد وطرائق تفكيره وموقفه من العلم ومن الدين، ومقومات فلسفته العملية، ومدى الإفادة من ذلك كله فى صياغة خطاب ثقافى عربى جديد.

بخصوص المنهج، كان هذا الموضوع شغله الشاغل إلى درجة أن معظم مؤلفاته كانت «مقالات فى المنهج»(٢٤). وبرغم اختلاف الدارسين حول نهجه وعما إذا كان ماديا تاريخيا، أو «تحليليا أكسيوميا»، أو «عقلانيا واقعيا»، أو «أصوليا نقديا»(٢٥) ... إلخ، فمن خلال مراجعة جل مؤلفاته، نجزم بأنه عول على مناهج متعددة ومتنوعة، ووظف كلا منها فى المجال المعرفى المناسب له. فقد استخدم الحس والتجريب والنظر العقلى

التأملي، متأثرا في ذلك بأرسطو، كما وظف المناهج الأصولية- باعتباره فقيها وعالما بأصول الفقه- في الاستدلال والنقد والتأويل. كما اعتمد النص والسماع بعد قياسه على العقل والنظر، وصادر على التقليد والحدس الصوفي. وأناط العقل بتقويم المعارف الناجمة عن توظيف تلك المناهج المشار إليه. فكان المنطق معياره في قبولها أو رفضها. لذلك حرص على السببية في التعليل والتفسير والاستنباط في التخريج، واعتبر القياس العقلي أجل أنواع القياس فهو الفيصل - في نظره- بين الظن واليقين، حتى في المعارف الدينية. يقول في هذا الصدد: «إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في كل الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، فهذا هو القياس العقلي»(٢٦).

لذلك ندد بمناهج المتكلمين والصوفية والحشوية لأنها «لم تتخذ طريق البرهان العقلي»(٢٧). وإذ صدق الوحي، فلأنه -في نظره «جاء متمما لعلوم العقل»، وإذا ما بدا ثمة تعارض بين الوحي وبين العقل- وهو في نظره تعارض ظاهري- أناط العقل بآلية «التأويل»(٢٨).

ولسنا بحاجة للتعليق على منهجيته هذه؛ بل ما أحرانا بالتأسي بها في عصر غص بالخرافة والشعوذة، والتحجر والجمود والفقر المنهجي حتى في الأوساط الأكاديمية ذاتها.

يقدم ابن رشد درسا آخر في المعارف التراثية التي اطلع على مصادرها وتمثلها، وفرزها وتناولها بالنقد، وهو تصور يدعونا لاستيعابه لفض الاشتباك والتخليط الفكري واللجاج في تقويمنا للتراث.

عرض ابن رشد لفكر علماء الكلام، ونعى على المذهب الأشعري ميوعة موقفه من النقل والعقل، واعتبر معارفه «سوفسطائية»(٢٩) جدالية فوضوية ومماحكة. وحمل على «الغزالي» لذبذبة مواقفه بين الأشعرية والتصوف.

وبرغم انتقاده للمعتزلة إلا أنه أشاد بعقلانيتهم وأخذ ببعض مقولاتهم في السببية والتنزيه والعدل(٣٠).

كما حمل على الحشوية لقولهم بالظاهر، برغم قوله هو بالظاهر أيضا، لكن بعد دعمه «بالدليل». لذلك عاب عليهم تزمتهم في فهم النص الديني، فاكتفوا بالقشور دون سبر غور اللباب. واعتبرهم لذلك «مقصرين عن مقصود الشرع»(٣١).

أما عن موقفه من الباطنية، فبرغم مأخذه عليهم فى التأثر بالأفلاطونية المحدثة، إلا أنه تعاطف مع مذهبهم، دون إفصاح واضح. وبرر تقاعسه عن إدانتهم بأن منهجهم ذوقى لا يمكن دحضه بالأدلة(٣٢).

أما عن الفلاسفة المسلمين السابقين عليه والمعاصرين له، فقد تناول «الفارابى» بنقد خفيف، لأنه تأثر بعقلانية أرسطو لكنه أخطأ فى فهمه(٣٣). ومع ذلك تأثر ببعض أفكاره فى تأسيس نسقه الفلسفى. لكنه حمل حملة شعواء على ابن سينا، لا لشىء إلا لأخذه بالحدث أحيانا، ولأخطائه فى فهم عقلانية أرسطو أحيانا أخرى(٣٤). وبرغم تأثره بنهج «ابن باجه» فى اعتماده العلم النظرى، إلا أنه حمل على «توحده»، أى اعتزاله المجتمع وتكريس فلسفته للخلاص الفردى. وللسبب نفسه، سكت عن تقويم «ابن طفيل»- الذى سلك مسلك «ابن باجه» فى الانعزال- لكنه لم يذكره كثيرا فى كتبه، ربما لكونه أعز أصدقائه.

كان انتقاد ابن رشد للفكر السائد فى عصره، بجميع اتجاهاته وتياراته لازمة قبل أن يصوغ نسقه الفلسفى. ونكتفى ببعض الملاحظات عن هذا النسق لكونها وثيقة الصلة بموضوع الدراسة، وهى:

أولاً : تأثره الشديد بأرسطو - بعد أن قضى زهرة شبابه فى شرحه- لا لشىء إلا لعقلانيته من ناحية، وتكريس فلسفته لمواجهة مشكلات الواقع من ناحية أخرى.

ثانيًا : بروز اتجاه مادى واضح فى بناء نسقه الفلسفى، عبر عنه فى جرأة- برغم محاذير عصره- وحسبه القول بقدم العالم وأزليته.

ثالثًا : تمجيده للعقل باعتباره أداة معرفة ناجحة فى الوصول إلى «اليقين»، وقوله بوحدة العقول الثلاثة، وحكمه بعدم فناء «العقل الهيولانى».

رابعًا : إفادته من معارفه فى الطبيعيات- خصوصا فى الطب والفلك- فى صياغة منظومته الفلسفية.

خامسًا: قوله «بوحدة الوجود» عن طريق البرهان النظرى وليس بواسطة الحدس، كما هو حال المتصوفة.

سادسًا: توفيقه فى التوفيق بين «الشريعة والحكمة» أو بين الدين والعلم، بما يعطى للعلم قداسته فى زمن لفظ فيه العلم واضطهد العلماء.

تلك هى الدروس المستفادة من منظومة ابن رشد الفلسفية. وبرغم أهميتها، إلا أن الأهم الذى يمكن استحضاره آنيا هو فلسفته العملية، والتى تحمل جوهر مشروعه التنويرى الإصلاحى المتكامل والمنبثق من واقع معطيات عصره السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

ولسوف نعرض لمجمل آرائه التى حاول من خلالها تقديم حلول ناجحة لمشكلات عصره. فإلى أى مدى يمكن الإفادة منها فى مواجهة مشكلاتنا الآنية، ونصيغ فى هديها خطابا ثقافيا جديدا؟

معلوم أن ابن رشد لم يفرد مؤلفات بعينها تحمل دعوة مباشرة للإصلاح الدينى والسياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى، كما هو الحال بالنسبة «للفارابى». ولم نقف له عن شروح لكتاب «السياسة» لأرسطو، ولم يشر لكتاب «الجمهورية» لأفلاطون برغم أهميته. وربما حالت المحاذير الدينية والسياسية دون الكتابة فى هذا المجال. ومع ذلك نستطيع أن نقف فى فلسفته العامة وفى مؤلفاته الفقهية وفى كتبه عن العقيدة على مقومات مشروع متكامل فى الإصلاح.

لقد كابد ابن رشد مشكلات عصره واكتوى بنارها رغم قربه من السلطة، إذ ولى القضاء عدة مرات، وكان طبيب السلطان «أبى يعقوب المنصور» الخاص، ومع ذلك امتحن، وحوكم بتهمة الزندقة والإلحاد، وأفتى الفقهاء بإدانته.

فما هى مقومات مشروعه الإصلاحى هذا؟ وما هى الحلول التى تضمنها المشروع لمواجهة مشكلات عصره؟

اعتمد مشروعه على التنوير أساسا، بهدف ترسيخ العقلانية فى التفكير، شأنه فى ذلك شأن إخوان الصفا، مع الفرق. إذ عول الإخوان على إصلاح الفرد كأساس لإصلاح المجتمع، بينما حرص ابن رشد على إصلاح المجتمع أولاً، سياسيا ودينيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، مع عدم إغفاله تربية الفرد بتحريره من ويلات الحكام والفقهاء. واعتبر الأخيرين مسؤولين عن تضبيب الوعى وترسيخ نمط التفكير النصى الغيبى، بله الخرافى. ومن هنا تسقط دعاوى البعض عن إهماله فردانية الإنسان فى مشروعه الإصلاحى[٣٥].

أما عن آرائه فى إصلاح الواقع السياسى، فلم يستطع -نتيجة المحاذير الدينية وسطوة السلطة الحاكمة- التعبير عنها مباشرة، بقدر ما عمد إلى الغمز واللمز، منحازا

للمعارضة ضد السلطة. لذلك أخطأ من زعم بأنه كان يساند السلطة[٣٦] حين سكت عن تناول موضوع الإمامة[٣٧]. فقد ألح كثيرا لأهمية تحقيق العدالة الاجتماعية كأساس لما يجب أن تكون عليه سياسة الحكام، ونعى على حكام عصره تقاعسهم عن تحقيقها. كما نجد الكثير من الإشارات فى كتبه إلى ضرورة ترشيد السلطة والرعية فى آن كشرط لتأسيس مجتمع متكامل[٣٨]. أما عن صمته فى الحديث عن الإمامة، فتفسيره -فيما أرى- كامن فى أخذه بنظرية الشيعة فى الحكم فى الوقت الذى مالت فيه السلطة الحاكمة إلى المذهب الأشعرى.

وفى المجال العقيدى، حسم مسألة الصراع التقليدى بين الدين والعلم بأن جعل العلاقة بينهما علاقة تكامل لا تعارض. واستخدم البرهان وسيلة لتحقيق هذا الوئام، فأثبت بالنصوص الدينية حرص الإسلام على العلم والتعلم، لأن النظر والتأمل فى المخلوقات يقودان إلى معرفة الخالق[٣٩]. كما أثبت بالبرهان ضرورة فهم الدين عن طريق الحكمة، وانتهى إلى أن الشريعة والحكمة توأمان، وأن حقائق الدين لا تتعارض مع حقائق العلم، فكلاهما يفيضان إلى «اليقين»[٤٠]. وأكد ضرورة فهم الدين عن طريق «القياس الشرعى» وفهم الفلسفة عن طريق «القياس العقلى» وكلاهما فى نظره توأمان أيضا[٤١]، وبواسطتهما معا يمكن الوصول إلى اليقين[٤٢]، الذى هو معرفة المقاصد[٤٣].

وفى مجال الاقتصاد، انتقد ابن رشد نظام الإقطاع السائد فى عصره، لأنه يتيح للأقلية امتصاص دماء الأغلبية[٤٤]، كما مجد العمل وربطه بالدين والأخلاق[٤٥]. وحمل على الفقهاء لاشتغالهم بالسياسة واقتناء الضياع واكتناز المال بطرق غير مشروعة[٤٦].

وفى مجال الاجتماع، نعى على «ابن باجة» و«ابن طفيل» انعزالهما عن المجتمع وتكريس فكريهما للخلاص الفردى. وحبذ الحياة فى مجتمع مدنى- متأثراً فى ذلك «بأرسطو»- يناط أفراده بتحقيق رسالة الإنسان- كما حددها الدين- فى الأعمال التى تنهض بشئون العمران. وندد بالطائفية والعنصرية والإقليمية واعتبر الأقاليم التى انتزعها الثوار من الدولة واستقلوا بها «مدنا منزلية سريعة البوار»[٤٧]. ودعى إلى تحرير المرأة لأن قدراتها لا تقل عن قدرات الرجل[٤٨]، كما ندد بتفشى ظاهرة الاسترقاق[٤٩] فى عصره بما يتنافى مع تعاليم الشرع وموجبات الأخلاق[٥٠].

وفى مجال الفكر، ندد بالفقهاء الذين صادروا على حرية الفكر نتيجة التعصب. كما دعى إلى التسامح وعدم الحظر على الرأى، واعتمد سائر الاتجاهات الفكرية طالما

عولت على البرهان. يقول فى هذا الصدد: «إن طبائع الناس متفاضلة فى التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية»(٥١)، وكل ميسر لما خلق له. وقد سبق تبيان مدى تشبثه بالعقلانية واعتقاده فى قدرة العقل على إدراك سائر المعارف، وحملته الضارية على التهويم الحدسى والتحجر النصى والسمعى. كما دعى إلى التزود بالمعارف أيا كان مصدرها، يقول فى هذا الصدد «يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك فى الملة. فالآلة التى تصبح بها التزكية كونها آلة المشارك لنا فى الملة أو غير مشارك، إذا كان فيها شروط الصحة»(٥٢). لذلك لم يبالغ من ذهب إلى أن ابن رشد «رائد فى التنوير»(٥٣).

خلاصة القول، أن فلسفة ابن رشد تقدمية إصلاحية تنويرية، تجاوزت عصرها، ومن ثم لاقت معارضة وعزوفا فى الأوساط العربية الإسلامية، بينما تلقفتها أوروبا لتؤسس عليها – ضمن مقومات أخرى – أسباب نهضتها. لذلك يمكن إحياؤها والاسترشاد بها فى صياغة خطاب إصلاحى نهضوى لمواجهة المشكلات الداخلية المزمنة فى العالم العربى المعاصر.

كما يمكن الارتكاز عليها فى مواجهة الآخر؛ باعتبارها أنموذجا للفكر الإسلامى العقلانى المضبب فى أذهان الغربيين. وننوه بأن فلسفة ابن رشد سبق وجرى الاستناد إليها فى حوار حضارى بين الإسلام والمسيحية واليهودية، أسفر –للأسف– عن إثراء الفكرين اليهودى والمسيحى؛ دون الفكر الإسلامى. إذ نعلم أن المفكر اليهودى «موسى بن ميمون» تشبث بفلسفة ابن رشد: منهجا ومضمونا، واتخذ خطابها التنويرى العقلانى أساسا لإحداث ثورة فكرية حررت الفكر التوراتى من التعصب والتحجر والجمود(٥٤).

كما تلقفها «توماس الإكوينى» لتحقيق الغاية نفسها فى هدم اللاهوت الكنسى الغيبى الأسطورى، وتأسيس فلسفة عقلانية مستنيرة على أنقاضه(٥٥).

لذلك نرى؛ أن «الرشدية» أنموذج تراثى عقلانى مستنير يمكن فى هديها صياغة خطاب ثقافى نهضوى جديد؛ بدلا من التشبث بأنموذجى «الغزالى» و«ابن تيمية» اللذين كانا سببا من أسباب ما نعانيه الآن من تخلف وجمود.

الهوامش

١ – انظر: Corbin' H: Histoire de la philosophie Islamique, p.7, Paris, 1946.

٢ – محمد غلاب: المعرفة عند مفكرى المسلمين، ص٢٩٢، القاهرة، د.ت.

٣ – دى لاسى (أوليرى): الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، الترجمة العربية، ص٢٥٨، القاهرة، د.ت.

٤ – عاطف العراقى: الحس النقدى عند الفيلسوف ابن رشد، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٧، العدد الرابع، ص٦٨، الكويت ١٩٩٩.

٥ – محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، ص٢٦٦، بيروت ١٩٨٠.

٦ – محمد أركون: ابن رشد رائد الفكر العقلانى والإيمان المستنير، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص٢٤.

٧ – نايف بللوز: ابن رشد بين العقلانية والأيديولوجيا، نفس المرجع، ص٣٠.

٨ – طيب تيزينى: مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط، ص٣٦٠، دمشق، د.ت.

٩ – بركات محمد مراد: ابن رشد فيلسوفا معاصرا، ص٥٠، ٥١، القاهرة ٢٠٠٢.

١٠– هاشم صالح: ابن رشد فى قراءة الفكر الفرنسى المعاصر، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص١٩٠.

١١– Corbin: OP. Cit. p.7.

١٢– محمد أركون: المرجع السابق، ص١١.

١٣– نفسه، ص٣.

١٤– نفسه، ص ٢٣–٢٥.

١٥– نايف بللوز: المرجع السابق: ص٢٧.

١٦– نفسه، ص٢٨.

١٧– نفسه، ص٣٢.

١٨– بركات محمد مراد: المرجع السابق، ص٥، ٦.

١٩– نفسه، ص ٨، ٩.

٢٠– نفسه، ص١١، ١٢، ٨٥، ١٧٣.

٢١- انظر: حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع، مجلد ٢، قسم١، ص٢٤٠، القاهرة ٢٠٠٠.

٢٢- محمد عابد الجابرى: المرجع السابق، ص ٢٨٦.

٢٣- عن هذه الدعوة: راجع: محمود اسماعيل: «مذهب ابن تومرت بين الوحدة الأيديولوجية والتوحيد السياسى» دراسة فى كتاب: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص١١٩ وما بعدها، القاهرة ١٩٨٨.

٢٤- محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، ص٢٦٩.

٢٥- نفسه، ص٢٦٨، ٢٨٣، طيب تيزينى: المرجع السابق، ص٢٦٩، محمد أركون: المرجع السابق، ٢٦٩.

٢٦- ابن رشد: فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، ص٣، القاهرة ١٣١٩هـ.

٢٧- نفسه، ص ٣٧.

٢٨- ابن رشد: تهافت التهافت، ص١٦، القاهرة ١٩٧١.

٢٩- دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢١٦.

٣٠- حسن حنفى: المرجع السابق: مجلد ٣، ص ١٥١، ١٦٨.

٣١- ابن رشد: كشف مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص١٣٥، القاهرة ١٩٥٥.

٣٢- نفسه، ص ١٤٩.

٣٣- دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، الترجمة العربية، ص ٣٩٤، الجزائر، د.ت.

٣٤- ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٨٢.

٣٥- انظر: دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٦١.

٣٦- انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ١، قسم ٢، ص٢٢.

٣٧- نفسه، ص ١٤٣.

٣٨- **Rosental: Averroes Commentary on Plato, S Republic, p.p. 1145eq, Cambridge, 1969.**

٣٩- ابن رشد: فصل المقال، ص١٠.

٤٠- نفسه، ص٢٧.

٤١- نفسه، ص٣١، ٣٢.

٤٢- نفسه، ص٥.

٤٣- نفسه، ص٣٨.

٤٤- محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص٢٦٤، الكويت ١٩٨٨.

٤٥- نايف بللوز: المرجع السابق، ص ٣٢.

٤٦- نفسه، ص ٢٨.

٤٧- نفس المرجع والصفحة.

٤٨- ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج٢، ص٥٥ وما بعدها، القاهرة، د.ت.

٤٩- نفسه، ص٣٠٦ وما بعدها.

٥٠- دى بور: المرجع السابق، ص٤٠٣.

٥١- ابن رشد: فصل المقال، ص٣١.

٥٢- نفسه، ص٤.

٥٣- انظر: نايف بللوز: ص٣٢.

٥٤- بركات محمد مراد: المرجع السابق، ص١٨.

٥٥- محمد أركون: المرجع السابق، ص١٨.

نقد الثقافة السائدة فى العالم العربى

أحمد عباس صالح

عالمنا العربى له خصوصية مركبة وبالغة التعقيد، فهو لم يعرف الحداثة بمعناها العقلانى والتنويرى، وقد تكون هناك بذور للفكر الليبرالى فى دراسات الحديث النبوى فى الفترة التى سبقت محمد على- وهو أمر يحتاج إلى دراسة علمية لتوثيقه- ولكن إلى جانب ذلك ذكر الشيخ محمد عبده إن مصر كانت متجهة فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر إلى شىء من التحولات الرأسمالية حيث انتشرت الصناعات اليدوية فى مدن ريفية، ونمت فيها الأسواق وتمركز فيها نشاط تجارى وصناعى وصار هناك شىء من تقسيم العمل وتراكم رأس المال.

كانت مصر تحت حكم المماليك مع سلطة شكلية للوالى التركى الذى كانت مهمته جمع الضرائب المتفق عليها مع الباب العالى، أما إدارة شئون المجتمع المصرى فكانت متروكة لامراء المالية «الملتزمين» إلى جانب حلفائهم أو أعوانهم من الرؤساء المصريين الذين كانوا قد بدأوا يلعبون دورا سياسيا فى الدفاع عن الحدول المصرية ضد غارات الاعراب التى كانت تهاجم القرى بين وقت وآخر، واكتسبوا بهذا سلطات وحقوقا للمشاركة، على أن نشاطهم المالى توسع فى التجارة وتمويل بعض الصناعات فضلا عن الاستثمار فى الزراعة، مما جعل مفكرا بارزا مثل الأستاذ الإمام يرى أن مصر كانت فى طريقها إلى نظام رأسمالى جديد يقوم على أفكار الحرية المتعلقة بنقل البضائع والأسفار وأشكال الاستثمار المختلفة. وربما أدى هذا النشاط إلى نشوء أشكال من التعاملات المالية احتاجت إلى تأويلات دينية أو تشريعية تستجيب مع هذا النشاط وتبحث عن تأويلات له فى الأحاديث النبوية.

وفى هذا المجتمع الذى يتصدره المماليك تحت الحكم العثمانى كان «العلماء» الدينيون يلعبون دورا جوهريا إلى جانب نقابات الحرف المختلفة والزعماء المد[illegible]ين من

المصريين، وكانت الحدود مفتوحة أمام التجارة المصرية استيرادا وتصديرا، وكان اقتصاد السوق هو الحكم فى غالبية النشاط الاقتصادى.

حقا كانت الثقافة السائدة تتحرك على الخلفية الإسلامية، وكان القرآن والسنة هما المرجعية الأساسية فى القضاء وفى المعاملات فضلا عن العلاقات الأسرية، وكان المشايخ يستفتون فى الكثير من الأمور الحياتية بما فى ذلك الأنشطة الاقتصادية وإشكالاتها، وكانوا بالتالى يجتهدون عندما لا تسعفهم النصوص أو الشروط الأصولية المتعلقة بالفقه وأحكامه. ولعله لهذا السبب رأينا حركة ثقافية تعيد النظر فى التراث وتولع بالموسوعات مثل فعل الشيخ الزبيدى الذى كان أستاذا للشيخ الجبرتى المؤرخ والمثقف البارز فى هذا العصر وأحد الأدلة على ما يمكن أن نسميه وثبة ثقافية. وكان إلى جانب الجبرتى وأساتذته مشايخ آخرون منهم الشيخ حسن العطار الشهير والشيخ الخشاب وغيرهما من كبار مثقفى هذا العصر الذين كانوا مولعين بالمعارف. وقد كان هذا واضحا عند مجيء الحملة الفرنسية واحتكاكهم بعلمائها. ولم يكن الأمر مقتصرا علي مشايخ الأزهر بل إلى جانب ذلك كانت هناك قيادات أخرى من بين التجار والرؤساء، وكان أشهرهم السيد عمر مكرم. ويصف الشيخ الجبرتى زيارة مشهورة إلى المجمع العلمى الفرنسى حيث أطلعهم أحد العلماء الفرنسيين على مسحوق الديناميت وفجره أمامهم بمطرقة صغيرة، مما أثار فضولهم ونبههم إلى ما فى الطبيعة من عجائب لم يكتشفها الإنسان بعد. وعلى الرغم من أن الشيخ الجبرتى كان محافظا إلي حد ما فى تفكيره إلا أنه كان ظلعة فى العلم، وكان قد ورث أيضًا بعض الاهتمامات الفلكية عن والده ومنها الأجهزة المتاحة فى ذلك الوقت مثل الاسطرلاب وغيره. أما الشيخ حسن العطار فقد صار مهتما بالعلوم الطبيعية والكيميائية ووضع فيها بعض كتبه. نعم كانت الخرافة سائدة فى كثير من موضوعات الحياة، حتى بالنسبة لهؤلاء الكبار إلا إن هذه النهضة كانت فى بدايتها ولم تستمر لتأتى بمنجزاتها الثقافية.

فهل كانت التأويلات الجديدة المستندة بصفة خاصة إلى الأحاديث النبوية مجرد محاولات أولية، وكانت فكرة غلق باب الاجتهاد ما زالت مسيطرة على العقلية التشريعية السائدة؟ أيضا هذه أسئلة فى حاجة إلى إجابات علمية موثقة.

على أن هذه الحركة لم تأخذ حقها من الاستمرار والتطور إذ جاء محمد على بمشروع جديد، ربما كان متأثرا بالسان سيمونيين الذين اعتمد عليهم فى بناء مصر الحديثة. فقد سيطر على كل شيء، على الزراعة والصناعة والتجارة والتعليم والصحة،

وأغلق الطريق أمام تطور المجتمع المصرى إلى النظام الرأسمالى وما كان سيسفر عنه من فكر ليبرالى يخرج من إطار المرجعيات المقدسة إلى العقلانية وإلى التنوير وإلى اقتصاد السوق بمضاعفاته المختلفة. هذا رأى مفكر عظيم هو الشيخ محمد عبده.

ولم تؤد فترة محمد على - على الرغم من طولها الذى امتد لأكثر من أربعة عقود- إلى تغيير جوهرى فى المرجعية الثقافية، كانت المؤسسة الدينية قائمة وموكولة إلى جانب التعليم الدينى بالسلطة القضائية، وكان دورها البارز هو تزويد سلطة محمد على بالأسانيد القائمة على تأكيد النظام الأبوى وربط فكرة الطاعة الدينية بطاعة أولى الأمر، أما التعليم المدنى فكان مركزا فى العلوم والهندسة والصناعات المختلفة بما يخدم مشروع محمد على القائم أساسا على إنشاء جيش قوى يتحرك به نحو مشروعه الأكبر وهو وراثة الدولة العثمانية المتآكلة. ومن الصعب لهذا أن نجد نشاطا عقليا فى المجال الفكرى أو الفلسفى وبالتالى لم يجد جديد في المسائل الوجودية وربما نجد هذا فى حركات التصوف، وهو الأمر الذى يحتاج إلى دراسات موثقة أيضا.

ولقد انتهت فترة محمد على بهزيمة عسكرية أمام تحالف الجيوش الغربية التى قامت بتفكيك مشروعات محمدعلى الصناعية والعلمية، وحطمت أهم مشروعاته وهو الصناعات القطنية التى كانت أساسية فى هذا الوقت بالنسبة لكل الاقتصاديات العالمية وازدهار الأمم بما فيها بريطانيا العظمى، التى جعلها القطن السابقة إلى الانقلاب الصناعى وإلى الدولة العظمى بالتالى. ويبدو أن تحطيم سلطة محمد على شمل كل شيد بما فى ذلك الثقافة، إذ ارتد خليفته الخديو عباس الأول على مشروع أبيه لأسباب سياسية، ويبدو أن خلو مشروع محمد على من فكر فلسفى يمتد إلى مناقشة مسائل الوجود الإنسانى والرسالة الإنسانية بطبيعة الحال قد ساعد على محو أغلب الآثار الناتجة عن هذا المشروع الذى لم يخل على أى حال من جانب حداثى. وعلى الرغم من حركة التعليم الناشطة فى عهد محمد على إلا أن قيادة مشروعاته كانت موكولة إلي الفرنسيين بصفة خاصة، وبعض مواطنى الامبراطورية العثمانية من الأتراك والشركس والأرمن وغيرهم، والذين كانوا منعزلين إلى حد كبير عن المجتمع المصرى بفلاحيه وطبقاته المتوسطة الصغرى والكبرى الذين كانوا يعيشون فى إطار التفسيرات التقليدية للمرجعيات المقدسة، وكان أغلبها قد وضع فى فترات تدهور الأمة الإسلامية وخضوعها لسلطات استبدادية مطلقة، بينما عاشت النخبة فى جو من الثقافة الغربية الانتقائية التى تحقق لهم فكرة السيادة والتفوق وتبرر امتيازاتهم فكريا وأخلاقيا. لهذا لم يمض

وقت طويل إلا وكانت حصيلة تجربة محمد على فى المجتمع المصرى قد بهتت إلى حد كبير، وحينما بعثت من جديد فى عهد الخديو إسماعيل كان الوقت متأخرا بسبب التدخل المباشر للقوى الاستعمارية الجديدة والطامعة فى وراثة الإمبراطورية العثمانية بكل أبعادها، لكن هذه الفترة تثير تساؤلات عديدة؛ ففيها بدأ التفكير فى مبدأ الشرعية الذى تستند إليه السلطة، وكانت المفاهيم التى ترجعها إلى الشعب سائدة، وعلى أساسها وضع دستور جديد ومجلس الشورى والتشريع. وربما أهم من كل ذلك بعض التساؤلات عن مناهج البحث والتعرف على الظواهر، وكان لدى المثقفين المصريين مصادر أوروبية تناقش الموضوع، وقد قرأت مقالة مطولة مترجمة للشاعر ورئيس الوزراء المصرى فى عهد الثورة العرابية محمود سامى البارودى تتحدث عن المنهج التجريبى الحديث مما يدل على أن هذه الموضوعات كانت مثارة فى أوساط المثقفين المصريين. وإن التفكير العقلانى وربما الاتجاه إلي التنوير باعتباره عملية تحريرية للعقل العربى المسلم كانت فى طريقها إلى الظهور، وفى محاججة عرابى مع الخديو توفيق كان واضحا أن الشرعية الوحيدة التى يجب أن تستند إليها السلطة هى الشعب وليس حق الوراثة. على أن هذه المرحلة اجهضت أيضا وبشكل سريع بعد دخول الاحتلال البريطانى وتلاعبه بالمشروع الديمقراطى الذى كان على وشك الولادة فى عهد الخديو إسماعيل ثم فى عهد الثورة العرابية بصفة خاصة. وقد تلاعب الاحتلال البريطانى بالأوضاع الاقتصادية واهتم بإعادة توزيع الثروة بما يخلق طبقة جديدة تعتمد فى وجودها ومصالحها على سلطة الاحتلال. وهو أسلوب كان جارى العمل به حتى فى عهد محمد على لربط القوى الاجتماعية بالسلطة القائمة، وربما كان الأمر يحتاج إلى دراسة موثقة لمعرفة كيف أمكن بواسطة إعادة توزيع الثروة تغيير التقسيمات الطبقية واجتذابها إلى صف السلطة.

على أن الفترة منذ الاحتلال البريطانى حتى ثورة ١٩٥٢ وما اشتملت عليه من تناقضات -كانت مقصودة على الأغلب- بين سلطة القصر والسلطة البريطانية، سمحت بشىء من الانفتاح على الفكر الحديث، وفى المراحل الأولى كان الانقسام الأساسى فى الحركة السياسية المصرية حول الشرعية. كان الجناح الأول يعتبر أن شرعية السلطة مستمدة من السلطة العثمانية باعتبارها سلطة الخلافة المسنودة إلى الشرعية الدينية، وأن الوالى أو الخديو بعد ذلك يستمد شرعيته من الفرمان الذى يصدره «الخليفة» العثمانى وهكذا اختارت قوى سياسية مصرية الصدام مع الاحتلال البريطانى على أساس فقدان الاحتلال للشرعية ولم يحل هذا النزاع إلا بعد الحرب العالمية الأولى حين

استندت شرعية الحكم إلى الوراثة فى أسرة محمد على استنادا إلى الدعم البريطانى. على الجانب الآخر كان هناك تيار آخر يقول بأن شرعية الحكم تستمد فى الإرادة الشعبية وبواسطة التمثيل النيابى وهى فكرة كانت موجودة من أيام الثورة العرابية. وكان الاحتلال البريطانى يشجعها كلما أراد الاصطدام بسلطة القصر، وكان أغلب المثقفين أصحاب هذا التيار وخاصة من ورثة الثورة العرابية مثل الشيخ محمد عبده وتلاميذه وعلى رأسهم سعد زغلول يرون أن المندوب السامى البريطانى اللورد كرومر لا يعارض التجديد والحركات الفكرية الحديثة، وبصفة خاصة آراء الشيخ محمد عبده الذى قام بعمليات إصلاح للتعليم فى الجامعة الأزهرية، وأصدر فتاوى عديدة بما يتفق مع التطورات الحديثة فى النظم المالية وفى الفكر الاجتماعى المستنير، على أن جهده الفلسفى الأكبر كان فى إخراج العقل المصرى والعربى بطبيعة الحال من التبعية للمرجعيات القديمة التى أعطيت قداسة تمنع من مجرد مناقشتها، إلى عالم العقل والإبداع فيما لو لم تتفق النصوص المقدسة مع الحلول المنطقية للمشاكل المطروحة.

حقا لم يصل محمد عبده إلى أبعد من هذا وعلى الرغم من إنجازاته الفكرية العميقة ظل فى إطار المرجعية المقدسة دون أن يجعل المسائل الدنيوية متروكة للاجتهاد البشرى وحده دون حاجة إلى أسانيد أخرى. ومع أن الانتقال من الدينى إلى الدنيوى لم تحكمه عقبة فى السلطة القائمة وبخاصة سلطة الاحتلال، إلا أن المرجعية المقدسة لم تكن شيئا يتصل بالمشاكل الحياتية أو الاجتماعية بل بالهوية المصرية التى كانت مواجهة بالهوية الأخرى القادمة بقوة السلاح والقهر من عالم الغرب المسيحى، وكان الدين ليس موضوعا سياسيا أو معرفيا بل قوة تجميعية يحتاجها المجتمع المصرى والعربى بشكل عام بل العالم الإسلامى جميعه الذى كان واقعا تحت الهيمنة الاستعمارية التى استغرقت الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر والنصف الأول على الأقل من القرن العشرين.

ولهذا صار الدين عنصرا أساسيا للتوحد فى مواجهة الآخر المختلف والمعتدى. وكانت هذه الأحاسيس التى ازدادت رسوخا فى نفوس المصريين والعرب ملموسة فى جانب القوى السياسية المتنافسة واللاعبة داخل المجتمعات الإسلامية، فعملت على استخدامها لأغراضها السياسية منها مثلا رغبة الملك فؤاد الذى نصبه الإنجليز ملكا على مصر فى أن ينصب خليفة للمسلمين بعد أن أخرج مصطفى كمال أتاتورك تركيا من دائرة الرابطة الإسلامية، ووجد الملك تأييدا قويا من المؤسسة الدينية وليس من

الضرورى أن يكون هذا التأييد نوعا من التبعية أو ممالأة سلطة العرض.

ففكرة انتهاء الخلافة الإسلامية من تركيا كانت مشكلة بالنسبة لجميع المسلمين، وعلى الرغم من التاريخ السلطوى المملوء بالمشاكل والاستغلال الذى مارسته الخلافة التركية على ولاياتاها، إلا أن الخلافة كانت تسد فراغا وتؤسس رابطة كان يصعب العيش بدونها خاصة والأفكار القومية أو الوطنية كانت ضعيفة بعد وغير قادرة على ملء فراغ الرابطة الإسلامية. على أن الجناح الآخر المكتشف لفضائل الليبرالية وما فيها من إقرار حق الشعب فى إضفاء الشرعية على الحكم لم يستدرج بسهولة إلى الانفعالات الدينية التى شملت الجميع وكانت الحرب العالمية الأولى قد قسمت بالفعل القوى الاجتماعية فى البلاد العربية إلى متمسك بالخلافة العثمانية وباحث عن بديل وإلى راغب فى الدولة القومية أو الوطنية دون أن يكون هذا افتئاتا على الالتزام الدينى أو إعجابا بالانسلاخ العلمانى التركى. حقا كانت الاتجاهات «العلمانية» التى بادرت تركيا إلى تنفيذها جاذبة للكثير من المفكرين فى البلاد العربية، إلا أن المبالغة التركية فضلا عما فى الاعتزاز التركى بعرقيته من تعال ورغبة فى الابتعاد أضعف من جاذبيتها بالنسبة للشعوب العربية الإسلامية. ولكن بعض البلاد الإسلامية كانت قد مارست نوعا من الإنسلاخ عن الرابطة التركية منذ وقت مبكر ومنها مصر، ولعله لهذا السبب بدأ التيار الليبرالى المصرى أو قل الوطنى، وفيه ساد فكر أقرب ما يكون إلى العقلانية وأوشك أن يدخل مداخل التنوير، وكان من أبطاله لطفى السيد وسعد زغلول وعبدالعزيز فهمى ومصطفى وعلى عبدالرازق ومحمد حسين هيكل والعقاد وطه حسين بصفة خاصة. وبالفعل كانت الأفكار الدائرة حول الشرعية التى يجب أن تستند إليها أى سلطة تتبلور وتشيع فى الكثير من الكتابات، وكان ظهور كتاب على عبدالرازق الشهير «الإسلام وأصول الحكم» تعبيرا قويا عن فكر هذه الاتجاهات إذ نفى عن فكرة الخلافة أى أساس دينى مما جعل شرعية الحكم كلها تخرج من الإطار الدينى إلى الإطار الدنيوى. وفى الوقت نفسه تقريبا أو بعده بقليل بدأ طه حسين عملية مراجعة جريئة للتراث الموروث على أسس موضوعية مستخدما مناهج التفكير الحديث، وراح يشكك فى الشعر الجاهلى وبالتالى فى غيره من الموروثات التى لم تراجع جيدا، وظل الناس يتقبلوها على أنها حقائق دون أن يكلفوا خاطرهم بمراجعتها والتأكد من صحتها أو صحة نسبتها إلى من نسبت إليهم. على أن كتابه الذى ضمنه هذه البحوث «فى الشعر الجاهلى» قوبل بضجة كبرى لم تقل عن تلك التى قوبل بها كتاب «الإسلام وأصول الحكم» ولكن المجتمع المصرى كان قد تغير بشكل كلى أو جوهرى من

خلال ثورة سنة ١٩١٩ التى قامت على الفكرة الوطنية وعلى المرجعية للشعب فى اختيار السلطة وعلى تحرير الأمة من قبضة السيطرة الأجنبية. وبالفعل من الممكن ملاحظة أن فكرة الحرية والكثير من مرادفاتها مثل حرية الاعتقاد صارت ضمن الأفكار الأكثر شيوعا فى المجتمع المصرى مما ربط بين المسلمين والمسيحيين وأنشأ جوا صحيا يعيش على التسامح واتساع أفق التفكير. وكان من الممكن أن تنقل ثورة ١٩١٩ المجتمع المصرى إلى الحداثة بشكل كامل لولا أن الثورة كانت محاطة بقوتين فاعلتين فى المجتمع هما سلطة القصر وأتباعه وسلطة المندوب السامى البريطانى الذى كان يتلاعب بالقوتين الأخيرتين القصر والشعب وأحزابه؛ وبصفة خاصة حزب الوفد الذى كان المعبر عن الغالبية الشعبية فى المجتمع المصرى. حقا غيرت الثورة من تركيبة المجتمع المصرى، على الأقل جاءت بقوة جديدة مشاركة فى الحكم هى قوة الشعب الممثلة فى الحزب أو الأحزاب المعبرة عنه والتى كانت قبل الثورة مبعدة تماما عن السلطة التى انحصرت فى سلطة الاحتلال وسلطة القصر. إلا أنها فى النهاية كانت مقيدة الحركة فى أفعالها وفى أفكارها حتى الدستور الذى نادت به الحركة الشعبية وضع بواسطة لجنة معينة خضعت لضغوط سلطة القصر - الذى كان له الدور الأول فى اختيار أعضائها- فأعطى صلاحيات شبه مطلقة تجيز له تغيير الحكومات المنتخبة شعبيا أيا كانت الأسباب التى يستند إليها فى هذا التغيير. وهكذا كان الاحتلال والقصر وما يمكن أن يسمى بالقوى المحافظة القديمة يجثم على حركة الحداثة المصرية ويقص أجنحتها من هنا وهناك، بحيث لم يتمكن المجتمع المصرى أن ينتقل من فكر العصور الوسطى القائم على مفاهيم لا عقلانية ولامقيد بمرجعيات مقدسة مفسرة من عصور التدهور ومصاغة تحت عين السلطات الطاغوتية لتبرير تسلطها، إلى الفكر الحديث.

وفى الوقت نفسه ولأن القصر نجح فى أن يجعل المؤسسة الدينية تحت سيطرته المباشرة، ظلت الأفكار المؤيدة للحداثة من حيث هى إعلاء للتفكير العقلانى ومناهجه فى التعرف على الظواهر الطبيعية والاجتماعية، وللتنوير من حيث هو تحرير العقل من أى أفكار مسبقة مفروضة بدعاوى القداسة أو سلطة العرف والتقاليد وأخلاقيات المجتمع الأبوى. ظلت بعيدة عن المؤسسة الدينية ومكروهة ومساوية أحيانا للهرطقة والبدع التى كان الفكر الاتباعى يحذر منها باعتبارها ضلالات خارجة على صحيح الدين.

نعم لم تكن المؤسسة الدينية كلها فى خدمة تثبيت فكر العصور الوسطى، فهى فى جميع الأحوال جزء من المجتمع الذى تعيش فيه وتتأثر بمنجزاته وتقلباته وأحواله

الاجتماعية المختلفة، وكان يظهر فيها بين وقت وآخر فكر جديد محكم في عناصره ويخرج بتفسيرات بالغة النضج وعقلانية إلى حد كبير.

والواقع أن النظم الاجتماعية فى الدول الخاضعة للاحتلال يشوبها الكثير من التشويه فى التركيب الطبقى؛ فكل حراك اجتماعى يقابله لسبب أو لآخر قمع من هذه السلطة الأجنبية أو من القوى الداخلية ذات النفوذ المحافظ والطبيعة الاستبدادية، ولذلك لم تكد الطبقة الوسطى المصرية تأخذ مداها الطبيعى فى النضج اقتصاديا وثقافيا، وفى وقت من الأوقات كان نصيب ملكية المصريين للأنشطة الصناعية فى مجمل الاقتصاد المصرى لا تزيد عن ٢٠٪، وكان المعروف أن اتحاد الصناعات فى مصر تسيطر عليها الجاليات الأجنبية التى نجحت وفقا لمبدأ الامتيازات فى أن يكون لها قانونها الخاص ومحاكمها الخاصة، وهكذا تشتتت الطبقة الوسطى التى لم تكد تثبت فى مواقعها حتى تأتى قوى خارجية أخرى فتشتتها وتمزقها وتستولى على مقدراتها، حدث هذا عقب استيلاء محمد على على السلطة ثم بعد الاحتلال البريطانى وانفتاح مصر أمام الاستثمارات الأجنبية التى أمكن الاستجابة لمطالبها القانونية القضائية والتشريعية بعيدا عن المجتمع المصرى ذاته، فكل توسع فى الحريات الاقتصادية كان منصبا فى الأساس لصالح هذه القوى بعيدا عن أن تستفيد الشرائح الصناعية المصرية- على قلتها- من هذه الامتيازات، بل كثيرا ما كان أبناء الطبقة الوسطى يعانون معاناة ثقيلة بسبب السلطات الممنوحة للاستثمارات الأجنبية ولسعد زغلول نفسه إشارة إلى معاناته فى التعامل مع أحد البنوك الأجنبية العاملة فى مصر عند لجوئه إليها لحل مشكلة من مشاكله المالية، وقد ذكر هذه القصة فى مذكراته. لهذا كان من الصعب أن تجد تصنيفات طبقية واضحة أو سليمة فى مصر خاصة فيما يتعلق بالطبقة الوسطى التى كانت التغييرات الاجتماعية منذ العصور الاقطاعية تحدث بواسطتها وبسبب أنشطتها التوسعية فى الاقتصاد وأنماطه الحديثة. وربما كانت المخاطرة التى تلعب دورا كبيرا فى إنشاء المشروع الصناعى وما يصاحبه من تقلبات هى المسئولة عن حيوية هذه الطبقة وتطلعاتها الجريئة وروح الإقدام التى عرفت عنها فى المجتمعات الأوربية التى لم تصادف عند نشوئها تدخلات قادرة على تشويه نموها أو عرقلته. ولكن هذه الفرص لم تتح للطبقة الوسطى المصرية وشرائحها المختلفة. حقا بدأت مشروعات اقتصادية وطنية بواسطة رجال من أبناء هذه الطبقة مثل طلعت حرب، وعلى الرغم من أنها لاقت تأييدا شعبيا كبيرا، إلا أنها تعرضت لتقلبات عديدة ولم يأت إنقاذها من الإفلاس إلا على يد الحكومة الوطنية، وما كادت الحرب العالمية الثانية تضع أوزارها

حتى بدأ المجتمع يغلى ويفور بمظاهرات الطلبة والعمال، وبنداءات للثورة ضد الاستعمار والنظام القائم كله.

وإذا تفحصنا الآراء السائدة فى هذا الوقت لرأينا أن هناك ثلاثة اتجاهات أساسية؛ الأول: الاتجاه الدينى الذى كان يرى أن فى المرجعية الدينية كل أسس الإصلاح، وكان لبعض الآراء المستنيرة فى هذا المجال تأثير واضح، إذ كانت تتحدث عن شىء من المسئولية الاجتماعية، ولكن غالبية أفكار هذا الاتجاه كانت محافظة تنزع إلى مفهوم النظام الأبوى، الذى كان يعتبر طاعة القيادة فضيلة إسلامية، وبالطبع لم تكن الديمقراطية لها الأولوية، وبالتالى فإن كل فكر وفعل ينبغى أن يستمد شرعيته من النصوص المقدسة التى يفسرها القائد أو الخليفة المنتظر. بالطبع كانت فكرة الخلافة بمعناها العالمى واردة، وكانت الحركة كلها قائمة على مفهوم دولة إسلامية شرائعها جاهزة ونظمها ومؤسساتها معروفة. وعلى الرغم من هذا الطابع الراديكالى إلا أن السمة الأساسية كانت بعيدة تماما عن نقلة حداثية أو فكرة التنوير، والتطلع إلى المستقبل من خلال عقلية حرة نقدية تمتلك الحق والقدرة على مراجعة كل الأفكار الموروثة وتصحيح ما ينبغى تصحيحه وابتكار ما لم تتمكن الثقافة السائدة من فهمه أو حتى التعرف عليه.

وعلى الجانب الآخر كان هناك الفكر الليبرالى ذو البعد الاجتماعى؛ وهو فكر أشبه بجماعات الاشتراكية الديمقراطية، وإن كان أقرب إلى فكر حزب المؤتمر الهندى الذى كانت تلعب فيه فكرة الحرية الدور الأساسى، وكان هذا التيار له وجود قوى فى أوساط شباب حزب الوفد، وهناك اجتهادات تزعم أن قيادة الحزب كانت مقتنعة به فى تلك الفترة الحرجة التى كان الحزب منقسما فيها بين اليمين المحافظ والليبرالية ذات البعد الاجتماعى إن صح التعبير. وكان هذا يعنى أن مصر مقبلة على نقلة كبرى من الممكن أن تؤدى إلى فكر تنويرى ومجتمع حداثى يقوم على النقد والمراجعة والتصحيح.

أما الاتجاه الثالث فكان يقوم على الأفكار الماركسية الشيوعية، وكانت الثورة موضوعها الأساسى، وبالفعل وجدت حركات ماركسية عديدة ناقشت بين أتباعها كل شىء بما فى ذلك الفلسفة والاجتماع والاقتصاد، وكان نشوؤها بين الطلائع المثقفة من أبناء الطبقة الوسطى الذين ربطتهم صلات ما ببعض المثقفين الأوروبيين، ووفقا للمفاهيم الماركسية اتجه هؤلاء المثقفون إلى النقابات العمالية ولكنها ظلت حركة مثقفين، وكان من الصعب أن تستقطب قطاعات الشعب الأخرى من الفلاحين وشرائح

الطبقة الوسطى فى غالبيتها، كما كانت منقسمة على نفسها لأسباب متعلقة بأهداف قياداتها الخاصة أكثر من تعلقها بالموضوعات الفكرية. وإن كانت هناك انقسامات من هذا النوع الأخير إذ كانت الماركسية الستالينية غالبة ولكن التروتسكية كان لها أنصار أيضا على قلتهم.

وهكذا كان المجتمع المصرى يسعى فى اتجاهات متعارضة وأحيانا متناقضة، ولكن مفهوم الحداثة وظروف أو شروطه الموضوعية لم تكن بالقوة التى تسمح بالقفز إلى العصر الحديث.

وعلى الرغم من كل ذلك فإن مصر كانت جاهزة للثورة، وكان هناك سباق بين التيارات الثلاث. وكنت بالفعل تجد ممثلين لها فى القوى التنظيمية المختلفة كالجيش والأحزاب، وبين الكتاب والمفكرين وبالفعل نجح تنظيم الضباط الأحرار فى أن يسبق بالانقلاب على السلطة، وكانت قيادته مكونة بالفعل من التيارات الثلاثة التى تشكل منها التفكير المصرى، وعلى مدار عقدين تقريبا عانى تنظيم الضباط الأحرار من الانقسامات، إذ فى البدء انخلع من علاقته أو بعض أعضائه على الأقل منه التيار الدينى بل وحاربه بعنف، ثم لم يلبث أن صار تحكمه نزاعات السلطة أكثر من النزاعات الفكرية، ومع مرور الوقت ومع اصطدامه البالغ القوة بالعناصر الاشتراكية، سواء ذات البعد الديمقراطى أو البعد الماركسى، ادخل قيادات التيار الدينى السجون بل وحاكمهم حتى بالموت، ووضع المعبرين عن التيارين الآخرين فى السجون، واعتمد على الأجهزة البيروقراطية، وعلى ضباط الجيش المستقلين أو الذين لم تكن لهم انتماءات سياسية إلى هذا التيار أو ذاك، وحين كان يختار عناصره من القطاعات المدنية كان يغلب عليهم الطابع البيروقراطى أو التكنوقراطى وكلما كانوا بعيدين عن الالتزامات السياسية كان اختيارهم أسرع.

على أن هذه الفترة انقضت فى جدل حاد حول نوع الاشتراكية التى طبقت بالفعل، هل هى الاشتراكية «العلمية»؟ بمعنى أنها نفس الاشتراكية المطبقة فى الاتحاد السوفيتى والمعسكر الاشتراكى، أم هى اشتراكية عربية لها خصائص مختلفة أو هى تطبيق عربى للاشتراكية الماركسية الكلاسيكية.

قطعا كانت مصر تتجه إلى عصر جديد وفكر جديد، خاصة وكانت عناصر الطبقة الوسطى شبه مسيطرة فى الكثير من مجالات الحياة، ولكن فكرة الحرية كانت مخنوقة أو مجهضة، وقام تقسيم غريب لها، فالحرية السياسية وهى الأساس فى

المجتمع الديمقراطى المستنير لا يمكن أن تتحقق قبل أن تسود الديمقراطية الاقتصادية، وكانت مثل هذه القضية البالغة الخطورة تعالج بهذا الشكل المبسط وأصبح القول بأن توزيع الثروة بشكل عادل هو أساس الديمقراطية، فلا حرية سياسية دون أن تتوفر لقمة العيش للناخب، وبالتالى فينبغى تأخير الديمقراطية السياسية حتى تتمكن الثورة من توفير الديمقراطية الاقتصادية.

حقا قام جدل حول القرار السياسى الذى تنفرد به قيادة السلطة والتى كانت مركزة فى الرئيس جمال عبدالناصر. هل هو قرار ديمقراطى على الرغم من صدوره عن الحاكم الفرد؟ وقيل أن العبرة فى أى قرار هو فى فحواه وعلى من يعود بالفائدة، فإذا كانت الجماهير العريضة هى المستفيدة من القرار فهو ديمقراطى، مثل قرارات التأميم بدءا من قوانين الإصلاح الزراعى إلى تأميم قناة السويس، إلى تأميم الشركات وتحديد إيجارات المساكن. وبالفعل عندما أصبح اقتصاد مصر وتجارتها الخارجية والكثير من التجارة الداخلية ملكا للدولة أو ملكا للشعب، بدأ المثقفون يتساءلون هل هذه رأسمالية الدولة وليست الاشتراكية، وكثر التنظير فى هذا المجال.

على أن الموضوع الرئيسى المتعلق بالانتقال من الاتباعية إلى الابتكار والتفكير الحر كان يتقدم يوما بعد يوم، وإن كانت تضعفه الاتجاهات الأمنية التى كانت تتخوف -ربما بصورة مبالغ فيها- من كل كتابة أو تفكير مخالف، وكانت الرقابة موجودة دائما، وبدلا من أن تكون المرجعية الفكرية لنصوص مقدسة فى فكر ما قبل الحداثة، أصبحت المرجعية لأفكار ونصوص واتجاهات القيادة العليا، وهو شىء عرقل التحول إلى الانفتاح العقلى والتفكير العصرى الحر إلى حد ما.

وفى الظروف الطبيعية كان الحراك الاجتماعى يتحقق بواسطة التغييرات التى تحدث فى المجتمع، وليس بناء على اختيارات أيديولوجية خالصة، ولكن ما حدث فى مصر بعد وفاة عبدالناصر هو اختيارات أيديولوجية قصد بها العودة إلى اقتصاد السوق إرضاء للقوى الأمريكية المهيمنة والتى كانت تملك ٩٩٪ من أوراق اللعب فى النزاع العربى الإسرائيلى على حد تعبير السادات، وكانت سيناء بكاملها تحت السيطرة الإسرائيلية بعد حرب ١٩٦٧ إلى جانب الجولان السورية والضفة الغربية وقطاع غزة الفلسطينيين. حقا كانت شريحة فاعلة من الطبقة الوسطى المصرية قد راكمت شيئا من رأس المال وتتطلع إلى استثماره لصالحها بعيدا عن الهيمنة الكاملة للقطاع العام، وهى التى أيدت تحولات أنور السادات الاقتصادية والسياسية، خاصة

أن هذه الشرائح كانت تشكل قيادات الدولة فى قطاعات الإنتاج المختلفة وراكمت ثرواتها من صلتها بالدولة، ومن هنا جاء تأييد قوى لسياسة السادات الذى شرع فى سياسة اقتصادية انقلابية تحت اسم الانفتاح الاقتصادى تتفق تماما مع طموحات الشرائح المتنفذة فى أركان الدولة والتى استطاعت بالفعل أن تكون لها شيئا من رأس المال. ولكن المجتمع فى شرائحه الأخرى كان مع الإجراءات الاقتصادية التى قامت بها التجربة الناصرية. إذ تم القضاء على البطالة -مهما يكن تقييم هذا من الناحية الاقتصادية- وصار لدى الناس اعتقاد بأن الدولة مسئولة عن ضمان الحقوق الجديدة التى أصبحت من أركان دولة الرفاهية، مثل مجانية التعليم والخدمات الطبية إلى جانب تحقيق فرص العمل للجميع. وكانت كل هذه الإنجازات منسوبة إلى الاشتراكية وربما تقود إلى الجذور الفكرية التى تبرر هذا الإجراءات والتى يحفل بها الفكر الاشتراكى سواء من الناحية الفلسفية أو من الناحية الاجتماعية.

على أن التجربة الناصرية كان لها خصومها داخل المجتمع المصرى وفى المنطقة العربية فضلا عن استقطابات الحرب الباردة الثقافية ما بين العالم الرأسمالى والعالم الاشتراكى. وكان الفكر الدينى ما زال له وجوده على الرغم من محاولات التجربة الناصرية تدجينه فلقد تحول الأزهر من مؤسسة دينية إلى جامعة حديثة مثلها مثل سائر الجامعات وإن ظل الاحتفاظ ببعدها الدينى قائما، كذلك استقطبت التجربة بعض عناصر حركة الإخوان المسلمين، على أنها -عند وفاة عبدالناصر- كانت قد وضعت الكثيرين من عناصر حركة الإخوان المسلمين فى السجون. ولهذا أدرك السادات أن إحياء التيار الدينى سيساعده على مقاومة القوى الاجتماعية المستفيدة من التجربة الناصرية، وبالفعل أفرج عن المعتقلين من حركة الإخوان المسلمين، وبدأ هو يرفع شعارا يسحب من الذين يمكن تسميتهم «بالناصريين» واليساريين الآخرين البساط من تحت أقدامهم هو «العلم والإيمان» وشجع الحركة السياسية الدينية فى الجامعات والنقابات. وهكذا تحالفت البيروقراطية المصرية مع الحركة الدينية وربما بعض المثقفين من الليبراليين وحتى من الاشتراكيين الذين أرهقهم غياب الديمقراطية طوال الفترة الناصرية، واستطاع أنور السادات أن يبحر فى بحر المجتمع المصرى المتلاطم بالأفكار والمشاريع والنوايا بشكل ناجح إلى حد ما.

لم يكن أنور السادات ديمقراطيا فى تفكيره الأساسى منذ سنى شبابه، كان يؤمن -مثل كثيرين من أبناء الطبقة الوسطى المصرية- بفكرة المستبد العادل. وطبعا

بالزعامة وبالنظام الأبوى حتى دون أن يتأمل ذلك فى معناه الفلسفى وما يمكن أن يسفر عنه من تراجعات. على أنه بعد عقد واحد كان التيار الدينى يفرز تياراته المختلفة ومنها تيارات التطرف والعنف والتى انتهت باغتياله بالفعل.

ولم تكن مصر تعانى مشكلة حكم أو مشكلة اجتماعية فحسب، بل تعانى -بصفة خاصة- من تحدى الدولة الإسرائيلية التى قامت على حدودها والتى دخلت معها أكثر من ثلاثة حروب فى أقل من ثلاثة عقود، وكانت على التو خارجة من صراع طويل مع الاحتلال البريطانى، مما استدعى تأكيد هويتها المختلفة وربما كان أهم أركان هذه الهوية هو الدين والثقافة الموروثة بطبيعة الحال، بما فيها من تقسيم بين الشرق والغرب، وبين الإسلام والمسيحية، ثم أخيرا بين الإسلام واليهودية. وتاريخ مصر والدول العربية بصفة خاصة بالنسبة للعالم الغربى حافل بتراث وافر من العداوات والحروب والاختلاف والهزائم والانتصارات، وكان الدين وحده هو القادر على بلورة واحتواء كل هذا التاريخ. ولأسباب عديدة هزم المشروع القومى الذى انتشر فى أكثر من بلد عربى ولم تتح الفرصة للفكر الليبرالى وللديمقراطية أن تنتصر أو تملأ الفراغ، ربما لنشوء حركات التحرر العربية الحديثة فى ظل الأيديولوجية الاشتراكية التى لم تهتم بالديمقراطية أو كان لها تفسير خاص يضع النظام كله فى أيدى حزب واحد واتجاه فكرى واحد، وكان هذا مناسبا للاصلاحيين العرب الذين كانت أمامهم كثيرة تتطلب قرارات سريعة وحاسمة، فضلا عن الميل الإنسانى الطبيعى لاحتكار السلطة.

حقا إن سقوط التجربة الاشتراكية فى المعسكر الاشتراكى له أكثر من سبب، إلا أن غياب الديمقراطية كان من أهم الأسباب، وكذلك الأمر بالنسبة للتجارب العربية التى فشلت مشروعاتها ليس بسبب انعدام الديمقراطية فقط بل لأسباب أخرى عديدة تلعب فيها السياسة الخارجية دورا مؤثرا.

والواقع أنه منذ الربع الأخير من القرن العشرين كانت الأيديولوجية تكشف عن الكثير من مشاكلها، فهى فى فترة من الفترات تتحول إلى عقيدة جامدة ومرجعية شبه مقدسة لا تختلف عن المرجعيات الدينية، وكثيرا ما يعجز المجتمع الذى تحكمه هذه الأيديولوجية عن التصرف الصحيح فى المشاكل التى تواجهه، كما أن اليقين الذى تضفيه الأيديولوجية على نفسها يمنع أو يقمع أحيانا كل تفكير جديد، مما يؤدى إلى الجمود وبالفعل كانت مشاكل العالم الاشتراكى هى الجمود فى المجال الاقتصادى والمجال السياسى على السواء. ولم يكن الأمر مختلفا فى البلاد العربية التى مارست

نوعا من التطبيق الاشتراكى والتنظير الأيديولوجي.

وهزيمة المشروع القومى العربى، سواء بالانقلاب عليه من الداخل، أو بسبب عدم كفاءته فى مواجهة التحديات الإسرائيلية ووراءها القوى الكبرى والقطب العالمى الأوحد الآن -الولايات المتحدة- أشاعت الإحباط واليأس فى نفوس الناس وإلى جانب ذلك نظم الحكم القمعية التى هشمت مواطنيها واستلبتهم وأغرقتهم ليس فى الإحباط فحسب بل فى الشعور بالدونية والاغتراب فى بلادهم. وفى مثل هذه الحالة يصبح الأفراد فريسة سهلة لكل الموبقات الناتجة عن الشعور بالدونية والاستلاب، والهروب إلى الدين والمبالغة فى التدين من أبرز أعراض التهميش الاجتماعى، وهو هروب بالغ الخطورة لأنه يتضمن رفض العالم والزهد فيه واعتبار الدنيا مجرد جسر إلى الحياة الآخرة المرجوة والتى تزول كل آلام الإبعاد والتهميش والازدراء، وقد يكون الجهد المطلوب لذلك هو مجرد أداء الفرائض، وهو أمر يقدر عليه الشخص المعانى من الاستلاب، ولا يكلفه إلا حدا أدنى من الجهد. على أن هذا الاعتزال يخرج الإنسان من كل مرادفات الحياة الواقعية وتختلط الأمانى بالمعجزات برؤى ما وراء الطبيعة ثم السقوط فى الخرافة أو عالم الخوارق واللامعقول. ولكن من الناحية الأخرى قد يجد «التمرد» وهو أحد أعراض مرض الاستلاب أو الاغتراب استجابة أخرى لدى المستلب، ويكون التمرد فى أحسن حالاته بالنسبة لهذه المعانى عندما يكون دفاعا عن العقيدة وضمن حزب الله. وبالفعل نشأت كل حركات الجهاد الإسلامى فى أحضان هذه الحالة.

لكن الاتجاهات الدينية ليست كلها عرض لمرض اجتماعى بسبب الأوضاع العامة، سواء الناتجة عن الهزائم العسكرية أو طغيان السلطات بل هى فكرة أيديولوجية كاملة تتسع لكل النظرات التى ينظر بها الإنسان إلى العالم من حيث فلسفة الوجود أو مفهوم أو نظرية فى التاريخ أو فى الاقتصاد، إنما تستفيد هذه الحركة النشيطة والطموحة إلى السلطة من حالات التردى الاجتماعى لكسب الأنصار، وهى نفسها -مهما يكن وعيها- لا تستبعد الخوارق ولا تستبعد المكافآت المؤجلة فى الحياة الآخرة، بل تعبئ أنصارها بهذه الاعتقادات.

ومع أن الإيمان الدينى -بالنسبة للإسلام بصفة خاصة- لم يكن عائقا للتفكير الحر والمبادرات العقلية، سواء فى العلوم البحتة أو العلوم الإنسانية، إلا أن عهود التدهور والناتجة فى الواقع عن الهزائم العسكرية وطغيان أنظمة الحكم، هى المسئولة عن ظهور ثقافة الاتباع والخوف التى صدر عنها الكثير من التفسيرات الظلامية، والتى

شلت حركة التطور فى المجتمعات الإسلامية، وقد عاش المسلمون على الأقل ستة قرون من بداية الدعوة يفكرون بحرية ويجربون فى الطب والكيمياء والفيزياء والرياضيات وحققوا انجازات عظيمة فى هذه المجالات، حتى إنك تجد شرحا رائعا ومستفيضا لمنهج البحث التجريبى عند عالم مسلم بالغ الأهمية هو الحسن بن الهيثم؛ فضلا عن النظرات الفلسفية العقلانية والتى اختزلت كل الفلسفات القديمة وأعادت إنتاجها بشكل رائع. وفى كل هذا لم يكن الإسلام كعقيدة معرقلا للفكر الحر والبحث الطليق. ومع أن القوانين الحاكمة للمجتمعات الإسلامية مستمدة من الشريعة ومن تطور علم أصول الفقه الذى فتح الباب للاجتهاد والابتكار، إلا أن العلماء العلميين والمفكرين والفلاسفة لم يجدوا حرجا كثيرا وإن طال بعضهم شىء من الضرر لأسباب سياسية أكثر منها دينية. ولم تكن الأوامر والنواهى سيفا مسلطا على المسلمين فى هذه القرون الأولى، وكان الناس يبحثون فى كل شىء بحرية، وكانت النخبة السياسية الحاكمة لا تطارد الناس فى أفكارهم أو أعمالهم وكانوا على الأقل لا يستطيعون ذلك حتى لو أرادوا، على أن الأهم من كل ذلك هى فكرة التطلع والفضول العلمى والجرأة على اقتحام المجاهل فى الظواهر الطبيعية والاجتماعية التى كانت سائدة في هذه العصور. ومع ذلك لم يخل الأمر، حتى دون أن تكون هناك اختلالات سياسية، من نزعة انسحابية تصوفية، أو من فكر محافظ، وتفسيرات حرفية تتخوف من التأويل، إلا أن الخط العام كان نحو التقدم والتمتع بالحياة ليس إلى حد الانحلال أو التفسخ، بل فى حدود السلوك الحميد للإنسان. بالطبع لم تكن هذه حداثة بالمعنى المعاصر، لكن طبيعة النظم التى ابتدعها المسلمون كانت دنيوية وتسمح بإطلاق الأفكار والانفتاح على التجارب العلمية، إذ أن سلطة الحكم كانت للخليفة أو السلطان؛ وهو دائما رجل دولة يستمد شرعيته من الوراثة ومن المبايعة أو منهما معا. وكان رجل الدين يأتى تاليا بل تابعا للسلطان ولم تكن فتاواه أو أحكامه تتناول الموضوعات السياسية إلا فى فترات نادرة، وكان السلطان قادرا فى أغلب الأحوال على عقابه وأبعاده، وكان بالتالى على رجال الدين من قضاة وفقهاء ودعاة أن يتجاوبوا أو يتفاعلوا مع اتجاهات السلطة- التى كانت مدنية دائما- حتى لا يلحقهم الأذى. بالطبع عرف التاريخ الإسلامى بعض المقاومات من جانب الفقهاء المستنيرين، ولكنها لم تصل إلى الاشتباك الدموى الذى كان يحدث بين وقت وآخر لأغراض سياسية وإن تمسحت أحيانا بتأويلات دينية.

والجمود الفكرى الذى حسب العالم الإسلامى فى فكر العصور الوسطى مسئول عنه النظم الاستبدادية والهزائم العسكرية وتدهور الاقتصاد، وليس السلطات

الثيوقراطية التى لم تكن فى الواقع سلطة حكم، بل تشكل مؤسسة تابعة للسلطان السياسى القادم من سلالة تزعم أحقية ما فى تولى الحكم، أو من خلال القوة العسكرية.

وسلسلة التدهور التى طالت المجتمعات الإسلامية تعود إلى الفشل فى الاحتفاظ بأسواقها، أما الصعود الأوروبى الذى بدأ نشيطا فى أسبانيا حيث استطاع إسقاط سلطة الحكم العربية الإسلامية بعد سبعة قرون من السيادة. وعلى الرغم من أن العثمانيين الأتراك استطاعوا إنشاء خلافة إسلامية جديدة فى تركيا والبلقان واستحوذوا على القسطنطينية التى كانت منيعة على المسلمين طوال العصور، إلا أن المسلمين كانوا يعيشون على ثقافة ظلت تنغلق بسبب إرهاق الصراعات السياسية على الحكم وتداخل الفتاوى وتناقضها، حيث أصبح كل حراك سياسى يعود إلى القوة العسكرية وليس إلى تطور الظروف الاجتماعية، وإلى القفزات الفكرية والثقافية التى تساند وتدفع حركة التطور الداخلية. بل على العكس من ذلك كان فكر الزهد والتصوف والإغراق فيما وراء العالم الدنيوى الواقعى يزداد توغلا فى ثقافة الناس الشائعة، وبالتالى تستمر سلسلة التدهور التى تتفاعل بين ما هو سياسى وما هو دينى أو ثقافى. وبالفعل لم تستطع الخلافة العثمانية أن تقود العالم الإسلامى إلى مرحلة فكرية أنشط، ومنذ القرن الخامس عشر الميلادى لم يظهر فيلسوف مسلم يعالج مشاكل الوجود بما فى ذلك المشاكل الاجتماعية، بينما راح الغرب يعيد النظر فى كل شىء. وفى القرن السابع عشر والثامن عشر كانت الفلسفة الغربية فى أوج عظمتها. بحثت فى أصل الوجود، فيما هو طبيعى وما هو وراء الطبيعة، وفى منهج التعرف على الظواهر وقدرات العقل أو على الأقل تصدره فى اجتهادات الإنسان المعرفية. وكذلك تمت مراجعة كل التراث القديم، سواء فى الفترة المسيحية أو ما قبلها. والغريب أن التراث الإسلامى كان هو طريق الباحثين والمفكرين الجدد فى المجتمعات الأوروبية، وبالفعل ما كاد القرن التاسع عشر يبدأ حتى كانت منجزات فكرية أوروبية كثيرة قد تحققت، ولعل أبرز ما أنجزته تلك الفترة هى فكرة «النقد» التى جعلت كل شىء محل نقد ومراجعة وتحليل. وتغيرت نظرة الناس إلي التاريخ، وبعد أن تكون العصور الذهبية فى أزمنة ماضية أصبح هناك اعتقاد بأن المستقبل هو الذى تقبع فيه المدينة الفاضلة الموعودة. لم تكن الأفكار أو التعاليم الدينية وحدها هى المقدسة والتى تفترض أن يتقبلها التابعون دون مناقشة، بل كانت هناك أيضا فلسفات دنيوية ذات سلطان مثل الفلسفة الأرسطية، والأفلاطونية، ولكن هذه الفلسفة تعرضت لنقد شديد وانخلع الفكر الأوروبى من هذه

النظرات القديمة، كما طال النقد الأفكار أو التأويلات الدينية، وكان قد تم الانتهاء من أبعاد هذه التأويلات عن واقع حياة الناس اليومية، والفصل بين ما هو دينى وما هو دنيوى، وبهذا ظل الدين يلعب دوره فى تسكين روع الناس من المجاهل المخيفة التى تحيط بهم فى كون بالغ الاتساع وبالغ الغموض، ويضبط سلوكياتهم ويؤسس المنظومة الأخلاقية التى تهديهم إلى الطريق القويم.

وإلى جانب فكرة «النقد» جاءت فكرة «السعادة» باعتبارها هدفا للحياة، وهى مرادفة للاهتمام بشئون الدنيا ولتحرير الفرد من الفكر الاتباعى وحقه فى التفكير الحر وبالتالى فى الاختيار، ثم اكتشاف الحرية ومجالاتها المختلفة وعلاقتها بسعادة الإنسان. وهكذا لم تعد الحياة مجرد جسر لحياة أخرى، بل هدفا لذاتها، ولم يكن من الصعب إزالة التناقض بين ما هو دينى وما هو دنيوى. ونوقشت فكرة السعادة على أسس فلسفية وهى التى ولدت الأفكار البرجماتية الحديثة، ولعلها المسئولة أو المحفزة الأساسية لتوسعات الإنسان فى الامتلاك وفى ابتكار مجالات القوة عن طريق العلم والتكنولوجيا. ومن المؤكد أن التوسعات الأخرى فى أرجاء الكوكب سواء الاكتشافات الجغرافية أو الفتوحات العسكرية وليدة هذا الفكر الدنيوى البراجماتى الذى لم يزل يحرك عالم الغرب إلى اليوم.

حقا إن السعادة فكرة جوهرية، وهى فكرة أخلاقية حين تحكمها ضوابط موضوعية، ولكنها فى الوقت نفسه مسئولة عن الفردية المغالية، ونزعات القوة التحكمية، وربما لهذا السبب كان على المجتمعات الغربية التى اكتشفت مبدأ «النقد» ومبدأ «السعادة» أن تتقاتل «طبقيا» وأن تصل إلى «الديمقراطية» باعتبارها الطريقة المبدعة للوسط الذهبى الذى تقف عنده نقطة التوازن بين الحقوق أو المصالح المتعارضة والمتقاتلة. وهى نقطة متحركة دائما وليست ثابتة على الإطلاق ولذلك تتعايش الديمقراطية مع كل التقلبات التى تحدث وتتغير فيها نقاط التوازن.

حدثت هذه التحولات داخل المجتمعات الغربية، ولكنها لم تحدث بعد على المستوى الدولى رغم ظاهرة العولمة الجديدة، والتى تأتى بسلبياتها وإيجابياتها، والتى ما زالت الحقوق فيها تتقرر بواسطة القوة، وربما يحتاج الأمر إلي صراعات أخرى حتى تصبح الديمقراطية الدولية مسألة جبرية.

بالنسبة للعالم الإسلامى والعربى بصفة خاصة لم تتح الظروف التى توصل إلى مبدأ «النقد» ومبدأ «السعادة»، فهذان المبدأن مرتبطان بظروف تاريخية معينة، لعل

أهمها الانتصارات العسكرية وما يرتبط بها من فتح أسواق ونمو اقتصاد، وزيادة الثروات.

على أن الحركة السياسية والفكرية متلازمتان، الانتصار يؤثر فى الفكر، كما يؤثر الفكر فى الحركة السياسية، وتتغير السياسة ويتغير الفكر وفقا لملابسات عديدة.

وما حدث فى المجتمعات الغربية لم يحدث لأنهم يعيشون فى الغرب الجغرافى أو الثقافى، أو لأنهم عرق مختلف، فالناس يعرفون الآن أنهم جميعا قدموا من القارة الأفريقية وأن «حواء» أم البشر كانت امرأة سوداء هذا حسب مزاعم علماء البيولوجى والجيولوجى التى تنشر هذه الأيام، وأن التغير فى الألوان يرجع لأسباب بيئية لجنس واحد يحمل حامضا نوويا واحدا وليس له علاقة بأى اختلاف فى الأعراق.

والحق أن الغرب المنتصر هو الذى بدأ صياغة «نحن» و«هم» وهو الذى قسم العالم إلى ثقافات وحضارات مختلفة لتبرير التدخلات القهرية والظاهرة الاستعمارية والتوسعية، وعلى الرغم من أى دراسة موضوعية، ومنها الكثير فى العالم الغربى، ترى أن الديانات لا تشكل فروقا جوهرية، وأن الديانات السماوية بصفة خاصة تتفق فى المبادئ الأساسية، وأن اختلاف أو تميز ما يمكن أن يسمى بالحضارة المسيحية لا علاقة له بأصل الفكرة الدينية إنما بالظروف الاجتماعية المتغيرة لأسباب سياسية واقتصادية أكثر من أى شىء آخر..وها نحن الآن نرى، لأسباب سياسية أيضا، اتجاها دينيا جديدا يسمى نفسه المسيحية اليهودية ليميز نفسه عن الإسلام، وكأنه شىء مختلف كليا. وهذا هو العبث الذى ينشئه التعصب ويزوده بالحجج المفتعلة ويحض الناس على تصديقه والتحمس له ويستخدمه المتطرفون من السياسيين فى الغرب دون وازع أخلاقى أو إنسانى.

على أن الغرب الذى راح يقسم العالم بين «نحن» و«هم» لم يكن الأوحد فى ذلك، وكانت الحضارة الإسلامية طوال عصور القوة تفعل الشىء نفسه، تقسم العالم بين دار الحرب ودار السلام، بين المؤمنين والكفار، بين المتحضرين والبرابرة الهمج.

وعلى الرغم من النجاح النسبى الذى حققه الغرب من خلال فكرتى النقد والسعادة إلا أنه أغرق العالم فى التمييز العنصرى والتمييز الثقافى، وأخذ من فكرة السعادة جانبها الأنانى أو الذاتى، وبما أن تلبية حاجات الإنسان سواء كانت مادية أو معنوية لا تتحقق إلا من خلال الاستحواذ على مقومات هذه الحاجات أيا كان مصدرها

قد أبيحت أشياء كثيرة منها اغتصاب حقوق الآخرين وما يترتب على ذلك من إنشاء مقولات مغلوطة بغرض تبرير أساليب الاستحواذ على تلك الحاجات. وعلى الرغم من التطورات الكثيرة التى لحقت الفكر الاجتماعى إلا أن التيارات المحافظة تصعد بين وقت آخر ومعها مفاهيم كان الظن أنها انتهت من العالم، مثل اعتبار القوة العضلية أو العسكرية منشئة للحقوق، وقد تحدث وزير الدفاع الأمريكى الحالى دونالد رامسفيلد مظهرا استغرابه من هؤلاء الذين يطالبون إسرائيل بالانسحاب من الأراضى العربية المحتلة قائلا: أليست هذه أراض احتلتها إسرائيل بحق الغزو؟ ثم وفى قلب حركة العولمة يعتقد المحافظون الجدد فى الولايات المتحدة بالقومية وينطلقون منها فى تحركاتهم السياسية سواء كانت هذه القومية أمريكية أو إسرائيلية يهودية، وكل هذا عكس التيار الفكرى الحديث الذى يخرج من الأطر القومية إلى شىء من العالمية والأخوة الإنسانية. وفى بلد مثل فرنسا لعبت دورا بارزا فى تاريخ الفكر الإنسانى المستنير ينص دستور الاتحاد الأوروبى الجديد على أن المسيحية هى الإطار الثقافى الذى يتميز به الاتحاد ويشكل أساس الهوية الأوروبية، ومعروف أن الرئيس الفرنسى الأسبق جيسكار ديستان هو الذى أشرف على أو تولى صياغة هذا الدستور، وكان هو أحد المعترضين على قبول تركيا فى الاتحاد الأوروبى لأنها دولة إسلامية سوف تخل بالهوية الأوروبية. والمؤسف أن ممثلى هذا الاتحاد قد وافقوا على هذا النص الغريب القادم من عصور ماضية.

نعم إن العالم يقف فى مفترق طرق بسبب متغيرات عديدة بعضها يدفع إلى أمام والبعض الآخر يدفع إلي وراء حيث تدور السياسات حول المصالح الوطنية أو القومية، وتعتبر كل قومية أن مصالحها مقدسة وأن على الآخرين أن يذعنوا لها والحكم فى كل ذلك هو القوة سواء كانت عسكرية أواقتصادية. وكل هذا ضد التطور الطبيعى الذى حدث فى ثورة الاتصالات وفى اختراق الحدود وسيولة الاقتصاد دون عوائق. ولا شك أن العالم الجديد قادم على الرغم من الاتجاهات المحافظة المغالية، ونحن نرى هذا فى الحركات الشعبية المختلفة التى تعم الكثير من بلدان العالم وعلى الرغم من أنها لم تخرج عن إطار الاحتجاج والتظاهر، إلا أنها مقدمات لتحولات تحدث فى الرأى العام العالمى بسبب ثورة الاتصالات وعلى الرغم من كل محاولات الاحتكار الإعلامى الذى تسعى إليه القوى المحافظة التى تجد فى القوة المطلقة مصدرها الوحيد للسعادة. إلا أن الناس يستخلصون الحقائق من ركامات الأكاذيب والإدعاءات بسبب القوى الثقافية الموضوعية التى انتجتها التطورات الفكرية والثقافية منذ عصور التنوير حتى الآن.

ومهما تكن موضوعيتنا فإننا لا نستطيع تجاهل تلك المنطلقات العنصرية والمتعصبة دينا وعرقا، ومن الطبيعى أن يلتمس الناس فى المجتمعات الإسلامية والشرق أوسطية بصفة خاصة ردا من النوع نفسه. والحق أن المسلمين منذ انقضاء العصور الوسطى الأوروبية وهم يجتهدون فى تطوير أفكارهم وشحذ قواهم الفكرية، وقد حدث بالفعل نقد للثقافة الموروثة من عهد رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وعبدالرحمن الكواكبى ومالك بن نبى وبن باديس وعلى عبدالرازق وطه حسين ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد وغيرهم، وهناك فرق بين أن يراجع المسلمون تراثهم وأن ينقدوه وأن يحتكموا فى ذلك إلي العلوم المتاحة وإلى الحياد العقلى الذكى وأن يغرقوا أنفسهم فى تفاسير عهود التدهور أو أن يكون التوجه إلى التراث الدينى حالة نفسية هروبية من واقع صعب مشحون باليأس والاحباط. إن التحدى الذى يواجهه المسلمون هو الخروج من عالم الاتباع إلى عالم الحرية والنقد والاختيار، وأى دارس لتاريخ الفكر الإسلامى يدرك أن الجانب العقلى فيه جوهرى وأساسى. وأن الإطار الإسلامى من الممكن دائما أن يحتوى على المفاهيم العصرية. لقد هجر الناس منذ زمن مبكر عالم المطلقات فى حياتهم اليومية وأصبح كل حدث أو رأى مردود إلي الظروف التى وقع فيها وبدون نسبة الفكرة أو الفعل إلى زمنها تفقد الكثير من دلالتها وربما تصبح أقرب إلى التهويم والخرافة. والإنسان لا يستطيع أن يفهم ظاهرة معاصرة بردها إلى زمن أو مكان مختلف، وكل هذه أوليات يدركها أغلب الناس فى الكثير من أنحاء العالم المتحضر.

والصحوة الإسلامية ليست شيئا مفتعلا إنما هى ناشئة عن حاجات فكرية قد أُسيء التعامل معها وحرفها البعض مرة إلى اللاعقلانية والخرافات ومرة إلى التعصب والانغلاق والخصومة مع العالم كله. والتعامل مع التراث الثقافى يحتاج إلى كل المكتسبات المعرفية التى مر بها العالم، وفى كل المجالات حتى يمكن إعادة النظر فيه وتصحيح ما ورثه من أخطاء أو إدعاءات. وكل هذا لا يمكن أن يتحقق فى الأنظمة الطاغوتية المستفيدة من عقلية الطاعة والاتباع والتسليم وبدون أن تتغير النظم الاجتماعية غير الديمقراطية وما أنشأته من قيود وقوانين مقيدة للحريات. فإن الثقافة ستظل مخنوقة وغالبا ما يكون التمرد هو المنفذ الوحيد للإنسان المعانى فى هذه المجتمعات، وهو ما نراه بالفعل فى الأسلوب العنيف الذى يتجلى به التمرد بين وقت وآخر.

إن اتجاه الصحوة لم يكن عملا تآمريا من هذه القوة السياسية أو تلك حتى لو حاولت ذلك، إنما هو اتجاه ينطوى على الرغبة فى الخروج من المآزق المعاصرة التى حوصرت فيها المجتمعات الإسلامية والشرقية بشكل عام بما فيها من ديانات أخرى، ولكن ينبغى أن تكون الصحوة عقلية وتنويرية، أما فى عالم الباطن والتصوف فهو عالم له خصوصيته وشروطه لدى الأفراد وهو موجود دائما وفى كل العصور، ولكنه ليس العالم الذى تدار به أمور حياة الناس.

على أن هذه الصحوة تحتاج إلى شجاعة فائقة لمواجهة الحقائق التى يسفر عنها البحث والنقد والمراجعة، وهى على أى حال القادرة على إخراج العالم الإسلامى من كل المآزق التى وضع فيها. وبما كانت السعادة هدفا عظيما لكن المسلمين يملكون إلى جانب ذلك فكرة العدل وبه تتحقق سعادة الروح والعقل.

دعوة للطيران..... بلا أجنحة

عادل السيوى

يحكى أن جحا كان يملك حمارا لا بأس به، ولكن تبادر إلى ذهنه ذات يوم أن يعلم ذلك الحمار التحدث باللغة الفارسية، فرفض الحمار ذلك رفضا قاطعا، ولكن جحا أصر على تعليمه رغما عنه، فراح يضربه ويهينه يوميا، وذات صباح، قال الحمار وهو منهك تماما لجحا: أريد أن أزف إليك يا صديقى بشرى سعيدة، أستطيع الآن أن أتحدث الفارسية بطلاقة، قال الحمار هذه الكلمات ومات، مات من شدة التعب، أتقن الحمار الفارسية، ولكن الرجل فقد حماره، توقفت حياة الكائن وخسره الجميع.

هذا المجاز القديم يجسد فى واقعنا المصرى، محصلة العلاقة بين المجالين: السياسى والثقافى، فقد عمد النظام الحاكم، طيلة النصف الثانى من القرن العشرين، إلى إحكام القبضة على المجتمع كله، بكافة تفاصيله، وانعكس هذا التوجه على الثقافة بشكل فادح، ولا شك أن إحكام القبضة على جسد الطائر تبقيه طيعا فى اليد، ولكنها قد تجهز عليه أيضا. وبعد مراجعة المحصلة البائسة لهذه الوصاية الممتدة، لابد من وقفة ومراجعة حقيقية، فالتمادى لسنين أخرى على هذا النحو، يمكن أن يدفعنا إلى انهيارات وتراجعات أخرى، لا طاقة لنا بتبعاتها.

ولكن، كيف يحل النظام قبضته، وقد أدمن الإمساك بكل شىء..؟ وهل مات الطائر، أم أنسى أن هناك سماء، وأن له جناحين..؟

هل نبحث حقا عن خطاب ثقافى جديد..؟

أعتقد أننى أميل للبحث عن صندوق جديد، لنفس البضاعة القديمة، فماذا فعلت وزارة الثقافة بكافة المقترحات والاجتهادات التى دأبت على تجميعها..؟ وكيف لم نلحظ تغيرا ولو طفيفا فى الآداء أو فى الخطاب، رغم كل هذه الحكمة التى تراكمت؟ وكأننا

نشخص مشاكل واقع آخر، الشيء الوحيد الذى نجحت فيه المؤسسة بتفوق، هو الدعوة المستمرة للحوار تحت عناوين مماثلة من جهة، ومواصلة فصل الوعى عن الممارسة من الجهة الأخرى:

* الحوار يعنى لدى المؤسسة، أن يتحاور المسئول غالبا مع نفسه، لتأكيد أحقيته وفطنته، ثم مع من يوافقونه الرأى والمصالح، لتوسيع دائرة الاعتراف به، وأخيرا مع نسبة محدودة ممن يجبر على مضض لإفساح موقع هامشى لهم ليبدو موضوعيا.

* التعبئة الكمية للحوار، تقدم مسوغات كافية للدعاية، وتقاوم بلورة أى فكرة، فالكم وسيلة ناجحة لمنع أى حوار نوعى. أو جدل حقيقى.

* دعوة المستفيدين من الأنظمة القائمة والمتدفئين بضوئها، هو حائط الصد المعتاد أمام أى محاولة للتفكير، وكيف تقف الأفكار ، فى مواجهة هذا الكم من المنتظرين دائما أمام كل باب.

* نفس الوجوه المستهلكة تشخص وتصف الدواء، بينما تتولد أصوات جديدة، دون أن تتاح لها فرصة الحديث، إننى كمثال مباشر أدرك وأنا فى الخمسين، بأن خبرتى أصبحت تخص الماضى بدرجة كبيرة، وأن المتغيرات المتلاحقة تستوجب الحوار مع عقول ملتصقة بالحاضر بدرجة أكبر، عقول تتحرك على إحداثيات مغايرة. فأين هذه الأصوات ومتى نستمع إلى حكمتها الجديدة.

* سرد الملحمة اللانهائية لتخلف الواقع تقودنا للاقتناع بفداحة المهام، وهكذا يصبح نقدنا لتخلفنا العام، وسيلتنا لتجنب محاولات الاختراق والحركة السريعة على طرق جانبية، وتحرير مساحات لا تخضع بكاملها لمنطق التخلف السائد. فللضحية دور محدد، ويجب ألا يخرج على النص. نص الضحية.

* تدقيق المصطلح، ضرورة بلا جدال، ومصيدة بالمثل لاجهاد العقل فى غابة محددات، تتوالد ذاتيا بلا نهاية، وتحول دون تطوير الداخل، إظهار الاختلاف وتكبيره وخلق حلقات مفرغة للدوران، صراع المصطلحات، كل ذلك يضمن البقاء فى أسر المقدمات.

* البحث عن المشترك العربى، لننتقل من تعميم إلى آخر قراءات العامل المشترك تنجز بطريقة لا تقود إلى تجسيدات عملية، نظرا لاختلاف مراحل النمو، وتنوع القضايا.

* الأبعاد الكونية لقضايا الثقافة، تتيح الفرصة لإظهار البراعة واتساع المعارف، وتبقى

الإدارة شاهدا محايدا على تعقد الأبعاد: تاريخية وروحية وجغرافية وأنثروبولوجية وسيكولوجية.

وبتكرار نفس المنهج كاختيار وحيد معتمد للحوار، يتخلى الباحث من البداية، ويتخلى العقل طواعية عن الاقتراب من دوائر الممارسة، ويختار الإخصاء الذاتي، كنهاية تسعد الجميع.

النظام يلتهم الواقع بأكمله

يفرض النظام الحاكم خطابه، على كافة أشكال الخطاب الأخرى، فى غياب حركة جماهيرية ومؤسسات أهلية فاعلة، أى فى غياب مصادر توليد خطاب مختلف، ولذا فإن خطاب البلاغة والإملاءات، الخطاب التعميمى المانع لمعرفة نقدية، سيظل هو الاختيار الأفضل لمؤسساتنا الثقافية الرسمية، طالما ظلت تبعية المجال الثقافى لمتطلبات النظام السياسى قائمة، ولا يمكن البحث عن خطاب جديد داخل هذا الإطار الدعائى القديم، وسأقدم فى هذه الورقة اقتراحا محددا، حول ضرورة إعادة النظر فى هيمنة النظام السياسى القائم على الحركة الثقافية، وحول أهمية إعادة صياغة العلاقة بين المجالين.

إنهاء تبعية ما هو ثقافى لما هو سياسى، أصبح الآن ضرورة ملحة، وخاصة بعد أن لم يعد للنظام القائم أى مشروع يقدمه، سوى إعادة إنتاج نفسه بتحالفات وآليات أكثر تخلفا. وأرى أن خطر هذه التبعية الأكبر أصبح يهدد النظام نفسه، الذى بافتقاده للجدل مع المعطيات الثقافية الكبرى، والمداخل المخالفة لما يراه، اختار التقوقع داخل قدراته الأمنية، وحصونه الدعائية، ومعدلاته السياسية الضيقة، وأكاذيبه التى صنعها وصدقها، ففقد بذلك إمكانية القياس الموضوعى، وهذا يدفع التجربة بأكملها إلى مأزق حقيقى، نظرا لطبيعة هذه اللحظة.

تعرضت الحركة الثقافية المصرية، على مدى عقود متتالية، لعملية إضعاف متواصل، وتقزيم دؤوب، رغم الإدعاءات المغايرة، لكى ينسجم الآداء الثقافى مع تخلف الآداء السياسى، وذلك بتخفيض سقف التحديات والمهام الثقافية والحضارية للجماعة المصرية، وتهميش المثقف وربطه كتابع متواضع المطالب، بقاطرة النظام، وملء الفراغ الناجم عن حجب الأصوات المتميزة، وغياب الأفكار، برفع صوت الإعلاميين والوسطيين وتقديمهم كقيادات ومفكرين. والهدف الأساسى من تخفيض القيمة وتنزيل مستواها،

ومحاربة النوعى فيها، هو فى نهاية المطاف، تعطيل مناطق الحيوية فى الجماعة المصرية، حتى لا ينمو الوعى فى اتجاه المطالبة بالاستحقاقات، وتتصاعد الحركة فى اتجاه المطالبة. هذا هو جوهر التبعية.

وفى وضعنا الحالى، فإن تمادى المؤسسات فى بناء الدفاعات البيروقراطية والشكلية، وتركيز قياداتها على التهام المكاسب الممكنة فى الحال، وانهماكها فى عمليات نزح الثروات أفقدها القسم الأكبر من فاعليتها، وجعلها غير قادرة على التعامل مع نخب ومواهب حقيقية لأن هذا يتطلب درجة ما من اليقظة والإخلاص غير متوفرة، كما يتطلب خبرات ديناميكية كى يتوافق إيقاع الآداء الرسمى مع إفرازات الواقع، وحركة النخب، وهى تروس نشطة تتحرك فى اتجاهات مختلفة. ولتجاوز هذا الفارق فى معدلات الحركة واليقظة بين الطرفين، يعتمد الطرف الرسمى على أشكال المنع والإعاقة الأكثر تعسفا وتشددا.

لقد حاول المثقفون دائما شق مسارات مستقلة لحركتهم وخاصة بعد هزيمة ٦٧، ولكنهم لم ينجحوا فى خلق كيانات مؤثرة، تواجه امتداد الهيمنة وتعاظمها، وفى السنين الأخيرة قامت أجهزة الدولة بعمليات ترغيب واحتواء وتهميش واسعة المدى، إلى درجة تداخلت عندها أشكال الخطاب، بل والممارسات، ووصلت بالنظام لأن يقود بنفسه عمليات، يفترض أن تتولد من رحم المجتمع المدنى، وهكذا أصبح النظام الرسمى هو الفاعل والمفعول به معا. وكأن المؤسسة بصدد مشروع إحلال كبير وعجيب، تلعب فيه دور المجتمع المدنى أيضا.

حصاد الوصاية

الخطر الحقيقى من استمرار عمليات تحويل النخب والعقول المبدعة، إلى قوافل دعاية وتبرير، لنظام لا إبداع ولا موهبة فيه، واستهلاكها فى عمليات إضفاء الشرعية وتغطية الكوارث، هو التبوير الكامل للطاقات، واستنفادها أولا بأول فى معادلة مغلوطة، تلغى قدرة النخب المستقلة على النقد والمواجهة، وقد أدّى ذلك إلى نمو الطاقة النقدية فى اتجاه الهدم المتبادل، ما بين المثقفين أنفسهم، وإلى ارتباك كامل فى اتجاه حركتهم، فتصاعد المواجهات البينية وتضخيم الصراعات الصغيرة، هو التعبير المثالى عن إعاقة طاقة النقد والتحليل والمواجهة، وصرفها عن مسارها الصحيح، وتفتيتها بشكل محزن فيما بين المبدعين أنفسهم.

تصطدم محاولة قياس المردود الثقافى موضوعيا، بخطاب رسمى دعائى وبيلاغة زائفة، وتلاحق لاهث لمشاريع ذات أسماء رنانة، افتتاحات، زيارات، مبانى، مؤتمرات، مسابقات، شهادات، إدارات، ميداليات، احتفالات، ألقاب، لقاءات، مجالس، مناصب، تكريم، استعادات، بطولات...إلخ، هذا الضجيج المصاحب لآداء المؤسسات الرسمية فى الثقافة، والتسويق الدعائى، يجعل كم النشاط وحده وسيلة القياس، بغض النظر عن طبيعته.

وقد يقود هذا التوجه فى السنين القادمة، إلى كارثة كبيرة بالفعل، إذا ما حرقت أجيال بكاملها داخل محرقة الكم المهلكة. ويكون لإصرار جحا على تعليم الحمار الفارسية ثمنه الفادح بالفعل، فنحن على مشارف تحول نوعى، تحول يفقد به المصريون واحدة من أهم ملامحهم، والتى تمنح وجودهم حيوية خاصة، ألا وهى تميز احتياجهم النوعى للروح والفكر والإبداع، وتميز منتجهم الفنى والفكرى الملبى لذلك الاحتياج، وقد يؤدى الاستمرار فى تراجع مستوى الخطاب الثقافى والمنتج الفنى، إلى هبوط نوعى أكبر فى الاحتياجات، وهذا هو الطريق المؤدى فى نهاية الأمر إلى تصحر الروح.

تتطلب الهيمنة أن تتمتع الأجهزة المسيطرة بأعلى درجة من المعرفة، وأكبر كم من المعلومات عن المجال الذى تمارس فيه سلطاتها، وعن دواليبه الداخلية وروابطه الخارجية ولكن الآداء فى مؤسسات الدولة، يركن إلى قدرتها، فى نهاية الأمر، على فرض إرادتها، وهذا الركون إلى السطوة وحدها، يجعل الأجهزة تفتقد إلى أهم متطلبات العمل الثقافى العام وهو المعرفة، لنسأل الآن الكوادر الكبرى فى إدارة الثقافة المصرية عن معلومات أساسية فى مجال عملهم ستجدهم على درجة كبيرة من التقريبية والتعميم والارتباك، ولن تحصل على أرقام أو مؤشرات دقيقة، ولا تملك الوزارة دراسات جادة حول مردود أى نشاط تقوم به، الآداء الرسمى يكره الأرقام، وخاصة عندما تتعلق بتقييم الآداء، ويكتفى بالإشادة اللفظية، وتضخيم طموحات المستقبل، ومد المشاريع لعشرات السنين القادمة، كإزاحة مستمرة لأفق الأمل، وغياب المعلومة الضرورية حتى لدى صانع القرار، تعنى قبول المؤسسات الرسمية للعمل بمنطق الهواة.

إرادة تغيير.... أم إدارة للتغيير

يرى النظام القائم أنه المنوط بكل شىء، بما فى ذلك التغيير، ولكنه لا يجد مبررا جوهريا لذلك، وهذا هو مأزقه، فإلحاح الضغوط الخارجية وتسارع الانهيارات وفداحة

الخسائر، كل ذلك فاجأ الأنظمة فى سباتها العميق، وأحرج خطتها للرجوع بالواقع إلى قيم العصور البائدة، بفرض التوريث تدريجيا، كشكل من أشكال انتقال السلطة، فى كيان جمهورى دستورى، واعتماد خطاب الولاية والمبايعة والفداء وأزهى العصور...إلخ.

وبرغم اعتراف البعض مؤخرا، على المستوى الرسمى، بالعجز والتخبط، فإن ما نراقبه من أداء إلى الآن، يؤكد أن التغيير ليس أمرا مقبولا داخل آليات النظام، ولا مسئول واحد يفكر فى التخلى عن موقعه، رغم فشله التام والموثق بكافة الوثائق، فى تحقيق كل ما أعلن عنه بنفسه من وعود وخطط وأهداف، ولا نجد من بين القيادات إلى الآن من يقر علانية بقصوره أو فشله، صانعوا القرار فى بلادنا وحدهم، الذين لا يخطئون أبدا.

عند نمو إرادة التغيير إلى الحد الذى تتحول عنده إلى قوة ضاغطة نحو الأعلى، فإنها تصطدم منطقيا بإدارة قائمة، تعارض هذه الإرادة لأنها إدانة مباشرة لقصورها، من جهة ولأن التغيير، وهذا هو الأهم، يعارض مصالحها المباشرة، وسواء تولدت إرادة التغيير كنتيجة لسقوط أقنعة، أو كرد فعل لعرى مباغت، أو من اتساع دوائر ومستويات المعاناة والإحباط، أم من إملاءات خارجية صارمة، أو من تغيرات شرسة فى طبيعة العلاقات العالمية، أو من عودة الروح لمشروع يخصنا تأخرنا فى طرحه وأدركنا أن تأجيله الآن يعنى قتله للأبد، أم لظهور أعراض الشيخوخة على جسد الواقع بأكمله..؟ أو لأن احتمالات النفى خارج التاريخ بلا رجعة، أصبحت قريبة بالفعل..؟ بغض النظر عن طبيعة الدوافع، فإن توسيع حجم المشاركة، وعدم الانفراد بالقرار، هو العامل المشترك فى الاستجابة، وهو منطق ملح، وسوف يجبر النظام، قبل أم رفض، على أن يتخلى عن تصور الوجود كامتداد عضوى له، فلن يظل الوطن مرادفا للنظام، وستنتهى علاقة التماهى بين مصالح النظام ومصلحة مصر، وتستبدل بعلاقة عصرية، تفصل ما بينهما بوضوح.

كيف يتحرك نظام، يفترض أنه يقود جماعة عصرية بهذه العشوائية..؟ وأى خطاب يفرز، دوج مرجعية كبرى متفق عليها..؟ خطاب مؤسساتنا الحالى يفتقد فى أغلبه لمرجعية حقيقية، سواء أكانت مرجعية المنطق، أو الواقع المعاش موضوعيا، أو مرجعية نصوص مكتوبة كمواثيق ملزمة للجماعة. وسأتوقف هنا عند حالة من الفصام النموذجى الذى تم فرضه على الواقع كله، وسوف أقدمه كمثال، لأنه يجسد علاقة يمكن القياس عليها:

النظام المصرى الراهن لا يحترم الدستور القائم، ولكنه يرفض تغييره فى نفس الوقت، وندرك جميعا أن الميل إلى تثبيت مواد الدستور كمرجعية كبرى هو الأرجح، ولكن كيف يتفق هذا الاحترام والتقديس للدستور ومواده، مع تبنى خطاب ينقضه يوميا فى نفس الوقت، وكيف يرفض النظام المساس بمواد الدستور، رغم انتهاء صلاحيتها بالفعل، كأنها نصوص مقدسة، بينما يسرع فى تعديلها، إذا ما تطلبت مصلحته ذلك.

الاحتفاظ بمواد الدستور كما هى رغم تناقضها البين مع اختيارات الواقع، يهدف إلى تأكيد حقيقة هامة، وهى أن شرعية النظام الوحيدة هى النظام نفسه، النظام هو المرجعية، وليست هناك أية مرجعية أخرى خارجه، وهذا هو الهدف الأول، أما الهدف الثانى فهو التمسك بتلك المواد التى تضمن إعادة إنتاج نفس العلاقات.

تمارس مؤسساتنا الثقافية كجزء من النظام نفس الشىء، وتتحرك نفس العشوائية، وترفض بدورها أية مرجعية أخرى خارجها وتدافع عن فصامها بالمثل، وخطابها يؤكد اتساع الهوة بين الواقع الملموس والتشخيص الرسمى له، والعشوائية فى الأداء الثقافى هى أيضا نتيجة لغياب مرجعية محددة وأهداف وأفكار مركزية يمكن القياس عليها.

ولا يمكن للتغيير الآتى برعاية النظام نفسه أن يغير الأوضاع القائمة جذريا، فهو أميل إلى ابتلاع لحظة حرجة وتمرير أزمة، إنها عقلية امتصاص الصدمة، وليست عقلية التحرك نحو المستقبل. كيف يقود النظام إذا عملية التغيير دون أن يبدو كمن يستجيب لمطالب، وهو يدرك جيدا، إن الاستجابة للمطالب مهما صغر حجمها، هى مقدمة لمتوالية طويلة من المطالب والاستجابات الأخرى، وهذه المتوالية لا تقف عند حد، ولا تنتهى غالبا إلا بتغيير النظام نفسه، ولذا فإن التغيير القادم يجب أن يقدم كمنحة وبقرار من النظام نفسه، ولكن ألا تشكل المنحة نفسها خطرا ممكنا، فالمنحة الكبيرة تتطلب تضحيات وتراجعات مؤلمة، أما المنحة الصغيرة فسوف تؤكد اليأس، وتزيد من اتساع الهوة المخيفة، فأين الحل إذا..؟

الحل يبدأ، شئنا أم أبينا، بقبول منطق التغيير نفسه، وإذا كنا نتفق جميعا على ضرورة أن نبدأ فى إعادة ترتيب البيت المصرى، بارادتنا ووفقا لدوافعنا الداخلية، فليس هناك من عاقل يصدق أن التغيير سيتم، بنفس الوجوه ونفس الأوراق ونفس الهياكل لأنه سيقتضى على الأقل استبعاد وجوه متورطة، كان من الأجدى تقديمها للعدالة، لا تكليفها بمسئوليات كبرى ووضع مقدرات البلاد فى يديها.

لابد إذا من تولد خطاب مرحلى انتقالى، يناسب مرحلة المراجعات، وسيتطلب ذلك من أجهزة الدولة فى المقام الأول، كمطلب عملى، أن تبرز من داخلها كوادر وفاعليات أكثر كفاءة وإخلاصا، أى أن تتيح الفرصة لأفضل عناصرها، وذلك لتخليق إدارة ذات صلاحيات مرحلية، وقادرة على التعامل مع المتغيرات، وعلى إنجاز عمليات الاحلال بذكاء وحكمة.

إذا استقرت إرادة التغيير فلابد وأن تبحث منطقيا عن إدارة ما للتغيير. هذه هى المقدمة لأى تغيرات ممكنة فى طبيعة العلاقة بين الكوادر العليا والمثقفين المصريين أنفسهم، كشركاء فى مسئولية جماعية، فى بلد لم يكمل تطوير بنيته وتنمية طاقاته، ولذا فلمثقفيه دور خاص ورئيسى فى عملية التطوير وتحريك الوعى وتحقيق التنمية.

مقدمات ضرورية

فى مراحل انتقالية كهذه، ولأنها تتم داخل نفس الأطر القديمة، المطلوب تجاوزها، تكتسب الخطوات المرحلية والمداخل أهمية كبرى، لأنها مقدمة للحركة، وسوف أقدم هنا ما أعتقد أنه فى مجال الآداء الثقافى قد يشكل هذه المقدمات. وأنا هنا أتحدث بصراحة عن جهود مشتركة ممكنة بين شرائح من الانتلجينسيا المصرية أفلتت لسبب أو لغيره من التردى، وكوادر رسمية داخل المؤسسات الثقافية، لم تفقد قدرتها على الحركة والعطاء لأنها لم تنجر وتستنفد فى عمليات التربح والوصاية وتسويق الفشل.

١
على المستوى الرسمى

لا يمكن أن نتوقع تغيرات جذرية لا فى الآداء ولا فى الخطاب، نظرا لغياب القوى والشروط القادرة على فرض أوضاع مغايرة جذريا، ولكن يمكننا فى الوضع الراهن تصور مجموعة إجراءات حاسمة سريعة المردود، لتخطى الإعاقة الواضحة جدا، كرفع أشكال الرقابة والوصاية المفرطة على الفكر والإبداع، واستبعاد كوادر ثبت فشلها تكرارا، وتأكد للجميع أنها فقدت كل صلاحيتها، ورغم ذلك ظلت فى مواقعها كفزاعة الطيور، إن إزالة هذه الأبعاد التى أدمنت مرضها، هى المقدمة الضرورية لخلق تصور مشترك.

وسيصعب الاتفاق على توجه مشترك، دون إجراء تحول ملموس في الأداء الراهن، كالتوقف مثلا عن اللهاث وراء الكم، والتركيز على فعل ثقافي نوعي ومؤثر مثلا، أعلم أن هذا لا يرقى إلى تغيير الاستراتيجيات والهياكل كلية، ولكنه يعطي إشارة موجبة، لنقلة ممكنة داخل نفس الأطر القائمة.

ولن يكون مقبولا بأى حال استخدام عبارات مهينة ومستفزة مثل «الحظيرة»، أو «هامش الحرية»، لأنها اعتراف بقبول وضع شمولى فى متنه، يترك هامشا للمشاركة يضيق ويتسع، ولكنه لا يغير المعادلة، كان الطغيان هو المتن الدائم، والحرية هى الهامش! توسيع هامش الحرية مصطلح مريض، وفي أي واقع صحى، أو يسعى لذلك، تكون الحرية هى القاعدة والديكتاتورية هى الاستثناء، ولا يمكن الموافقة على البقاء داخل حدود الهامش.

لابد من البدء فى عمليات تشخيص دقيق، لحجم ما لدينا من إمكانات، ولمناطق الخلل فى آداء الأجهزة، وفى آداء المثقف المصرى، وذلك لتحديد أسباب التراجع النوعى الواضح فى انتاجنا الفكرى والفنى، وفى قدرتنا على التأثير فيمن حولنا، وفقا لقياسات حقيقية وأرقام مقروءة علميا، لا دعائيا، ولا عدائيا.

٢

على مستوى حركة المثقف الفرد والنخب والتيارات المستقلة

من الصعوبة أن نتصور الآن فعل جماعى كبير يحركه مثقفون، وبعد تحولات كبرى فى دورهم وتكوينهم، وبعد عقود من انفراط وتشرزم وتهافت كامل، كيف يمكن بناء تصور مشترك، ومن أين تنبثق لديهم القدرة على الفعل، والفعل الجماعى بالتحديد.

ولكن على المثقفين رغم ذلك، التعامل مع التحولات النفسية الكبيرة التى برزت كرد فعل لتسارع الهزائم والخيبات، والتى أدت بلا جدال لانبعاث مخاوف عميقة، ولتولد رفض عميق لكل ما هو قائم، ولكى يتم ترجمة هذا التحول على نحو موجب، لابد من تبنى آداء مغاير لدى النخب الفاعلة. وخاصة فى هذه اللحظة التى اهتزت فيها الأحلاف القديمة المدافعة عن كافة أخطاء المؤسسات القائمة.

إن هذا لا يعنى الخروج من الحظيرة فقط، بل يعنى بالضرورة الخروج من دوائر استهلكناها واستهلكتنا معها: كالعدمية، والاندفاعات العاطفية القومية، والاختصارات

الأيديولوجية، والانتقائية، وعبادة الأسلاف، وتغليب المصالح المؤقتة...إلخ.

ولعل الاحتياج الملح الآن، هو تقديم طرح مكتوب ومكثف لكافة تصوراتنا وتوثيقها، بدلا من إهدار دهشتنا فى حوارات شفاهية، وتكوين مجتمعات نشطة لإنجاز هدف مرحلى محدد، هو المشاركة فى طرح تصورات التغيير، حتى لا يترك الجهاز وحده، لصياغة تحولات شكلية معطلة. علينا طرح الولاءات الضيقة جنبا، لأنها ليست لحظة إملاء خصوصية ما. إن هذا يعنى الانتقال إلى إرادة مفتوحة، لتفعيل وجود لا ينتظر ما تسفر عنه المتغيرات، وتوسيع دوائر التفكير المشترك، والمطالبة من الآن ببعض الاصلاحات الممكنة حتى فى ظل هذا الوضع القائم، علينا الانتقال من الاحتجاج والسخرية والرفض والاتهام، إلى المطالبة، بمعنى صياغة وتقديم مقترحات عملية، وطرح بدائل، والضغط عبر وسائل قانونية، وابتكار أشكال جديدة للحركة الجماعية للالتفاف حول مطالب ممكنة.

ويبقى البعد الأهم والجوهرى، وهو الذى يحسم فى الحقيقة طبيعة الحوار، على المدى الطويل، وهو ضرورة العودة لبذل جهود مكثفة، لخلق هياكل وكيانات ومراكز ونوادى وتيارات مستقلة، تجعل الحوار مع دواليب الثقافة الرسمية، يتم على أرضية الندية لا الاستجداء.

هل من جديد فى الخطاب الرسمى؟

لاشك أن الخطاب المتداول الآن من قبل أجهزة الثقافة الرسمية، سيكون ذا دلالة كاشفة، لأنه سيوضح طريقة تعاملها مع ما تفرزه هذه اللحظة من تحديات، ورغم كم الانكسارات التى روعتنا وكشفت حجمنا الحقيقى، إلا أن أغنية «أزهى العصور» لا زالت تصدح فى مؤسساتنا الرسمية بلا توقف، ويبدو أن هذا النوع من الخطاب سيظل متداولا، لأنه يتناسب مع حجم القامات التى تتكسب من خلفه، كما أنه خطاب مناسب بالمثل لأنظمة فقدت مرونتها، ولا تجتهد لتوسيع قاعدة شرعيتها، لأنها متخمة بذاتها، وتريد أن تصبح مطلقة وأبدية، وإذا أصرت أجهزة الثقافة الرسمية لدينا على ترديد هذه الأغنية الملة، فإنها بذلك تقطع الطريق أمام أى حوار جاد حول التغيير.

وإذا تمسكت أجهزة الثقافة الرسمية، بدورها كبوق دعائى للنظام السياسى، وظيفته إضفاء صبغة مطلقة وأسطورية على نظام أرضى ملئ بالثقوب، ورفعه خارج دوائر النقد، وفرض ثقافة القبول والخضوع، وتجميع المثقفين والمبدعين داخل قفص

خطاب سقيم لا يخجل من تكرار عبارات مستهلكة من قبيل: الانجازات والمبايعة والولاية والزعامة والحكمة والريادة، فإن ذلك يعنى، المضى فى طريق الصمم، والدخول بالجميع فى طرق مسدودة.

ولذا فإن للخطاب المتداول الآن دلالة استثنائية، ولابد من قراءته بحكمة، وتقدير مدى جدية ما يطرح الآن. ولنتوقف هنا قليلا، لنتأمل خطاب أمين المجلس الأعلى للثقافة نفسه، فى كلمة قصيرة كتبت هذا العام أى ٢٠٠٣، يقدم فيها د.جابر عصفور قسما من مطبوعات المجلس بهذه العبارات:

«..تمثل انجازا أصيلا، يضاف إلى بقية الإنجازات فى مجال النشر، وذلك بما يصنع سيمفونية ثقافية متكاملة، تزهو بها مصر المعاصرة بين أقطار الوطن العربى والعالم كله».

وفى الكلمة التى تسلمتها من وكيل المجلس الصديق العزيز د.عماد أبو غازى، وفيها تعريف بالمجلس، تطالعنا عبارات تصف نشطات المجلس وندواته بأنها:

«جعلت من القاهرة عاصمة من عواصم الثقافة، ليس فقط على المستوى العربى، ولكن على المستوى العالمى»

نحن هنا بصدد نفس الخطاب المعتاد، انجازات أصيلة تضاف إلى إنجازات، وها نحن نعزف سيمفونية نشر، وأصبحنا من عواصم العالم الثقافية، فماذا نريد أكثر من ذلك..؟ فلماذا التغيير إذا بالله عليك..؟ هل لنغزو الكواكب الأخرى بثقافتنا الباهرة!!

على أى أنواع القياس يعتمد هذا التقييم البهيج، وكيف لا يرى الثقوب البينة لكل عين، ولا شك فى أن المجلس يمارس العديد من الفاعليات الموجبة وله دور حقيقى فى الواقع الثقافى ومن حقه طرح إنجازاته والدفاع عنها، ولكن أين منطق المسئولية فى هذه العبارات، هل يعزف المجلس سيمفونية ويقودنا للعالمية فعلا، من الذى لحن..؟ ومن الذى يعزف..؟ وأين جمهور المستمعين..؟

ها قد أصبحنا من عواصم العالم الثقافية دون أن ندرى..؟ ودون أن يدرى بنا العالم..؟ أليس ذلك خطابا يغالى فى تقدير حجمه، وماذا نفعل بكل هذا التراجع فى الحالة الفكرية والارتداد الكبير والكارثى فى عقل وروح المواطن المصرى..؟ إن الحديث عن سيمفونيات نعزفها وآداء نمدحه بعبارات من هذا الخزين المستهلك، يفوق الآن قدرتنا على التحمل.

لا يمكن الدعوة لحوار جاد فى ظل هذه اللغة، فالخطاب المسئول لا يكتفى بإعلان التفوق والتغنى بالأمجاد رغم تواضعها، وإنما يشخص بالمثل مناطق الخلل والنقص، ويعترف بضراوة التحديات، فهل يرتفع هذا الصوت المدرك لتبعات المسئولية كى نسمعه بوضوح؟

ويبقى أن تغير الخطاب، ما هو إلا أولية للقياس. ولا يمكن أن يصبح مطلبا فى ذاته. ولابد من المطالبة بتغير ملموس فى مصادر الخطاب ذاتها. لأننا نحتاج فى المقام الأول، إلى تحول داخل آليات الواقع الثقافى نفسه.

نحو إجراء ملموس

إنهاء تبعية المجلس لسلطة الوزير

انتجت الثقافة المصرية فى النصف الأول من القرن العشرين، العديد من الأفكار والقامات والإبداعات والحركات والتيارات التى لا زلنا نقتات على ما تركته، ولا نرقى إلى مستواها بأية حال، ويكفى وقفة تحليلية صادقة لمنتجنا الثقافى الراهن، وعمل مقارنات موضوعية لإدراك مدى التراجع وتدهور المستوى. كان ذلك الإنجاز الرفيع يتحقق فى الماضى دون مجالس رعاية ولا مجلس أعلى ولا وزارة الثقافة. ولكن البيروقراطية المصرية تقدم لنا حركة الواقع الثقافى الآن بوصفها إبداعا يخصها، وتخلط بين إدارة الحركة والحركة نفسها، وتعتمد لتمرير ذلك الوهم على خطاب الكم والبلاغة، وعلى تعقد المستويات الإدارية، وترسانة اللوائح والمهام، وتقدم هذه التكلسات كأنها حلول مقدسة وناجحة، بينما هى دواليب مليئة بالثقوب صنعها بشر بتعجل واضح، ويجب على بشر آخرين تخليصنا منها، وهذا هو أحد المشاكل التى تواجه الجانب العملى لعملية التغيير، ألا وهو رسوخ الهياكل القديمة. ولذا يصبح التخلى عن قدسية القائم شرط أولى، بحيث لا تستهلك طاقتنا فى دهاليز ما هو قائم والوقوع فى حبائله. إذ أن معظمه متهالك وفاقد للصلاحية، بل ومعطل أيضا.

إن ظهور المؤسسات الرسمية العاملة فى الثقافة فى الخمسينيات، كان وليدا لعملية تهدف إلى مركزة السلطة بقوة، لتاكيد الطابع الجديد للدولة، وتمت الاستعانة بتجارب الأنظمة الشمولية وأجهزتها الدعائية فى الثقافة، والضغط بها فى اتجاه التحول الاجتماعى، وبعد خمسين عاما من التاريخ، وانقلاب الاختيارات اقتصاديا وسياسيا وتغير التحالفات الداخلية والخارجية، تحول الكثير من هذه الهياكل إلى

كيانات مفارقة للواقع نفسه، أو مربوطة به بشكل معوق، ومواقع معزولة لتسكين العمالة الزائدة، ثم انتهت كحقول بائسة لصراعات الكواليس بين الوسطيين وعديمي الموهبة.

فى هذا الإطار ظهر أول مجلس رسمي للثقافة عام ١٩٥٦، وهو مجلس رعاية الفنون والآداب أى قبل إنشاء وزارة الثقافة- ١٩٥٨ بعامين، ولعل الرجوع للميلاد أمر له دلالته، فقد ولد مجلس رعاية الفنون والآداب تحت مفهوم الرعاية، بينما برزت وزارة الثقافة على نحو متداخل، فهى وزارة للارشاد القومى، أو التوجيه والإرشاد والثقافة، أو الثقافة والإعلام، ثم فصلت المهام بعد ذلك ولكن هذا المنشأ متعدد الأغراض، ظل قائما فى جوهر عملها، والتوجيه قائم فى مقدمة أهدافها، بل ومنصوص عليه فيما بعد فى أوراق المجلس الأعلى للثقافة نفسه.

وكان من المنطقى عند إنشاء الوزارة، أن يبرز بوضوح السؤال حول تبعية الثقافة للسياسة، وخضوع ما هو ديناميكى وإبداعى وفنى لما هو بيروقراطى وتكرارى وتراتبى، ولذا كان من الضرورى تصور كيان مستقل للمثقفين، يستجيب لنوعية المجال، أى خلق مجلس للثقافة لا يخضع للشروط والتبعات البيروقراطية، ويصبح وعاءً كبيرا للفكر ومحددا للاستراتيجيات الثقافية، وحوارا لا يتوقف حول المتغيرات، ومراقبا لعمل الأجهزة الرسمية للثقافة، ولكن ذلك التصور لم يتحول إلى واقع عملى، فقد تم ضم المجلس للوزارة، بل وأصبح الوزير نفسه رئيسا للمجلس، ويعين نفسه أمينا للمجلس ويعزله عندما يشاء، أصبح عقل الثقافة إذا خاضعا لسلطة سياسية وتنفيذية، هى سلطة الوزير.

هذا هو بيت الخلل فى العلاقة، فأمين المجلس، بغض النظر عن شخصه، سيضع مطالب النظام السياسى بالضرورة فى المقام الأول، ثم قد تأتى بعد ذلك بكثير تطلعات المثقفين واحتياجات الواقع وما يريده الوزير يصبح أمرا نافذا لا يناقش، ولا أريد الدخول فى التفاصيل، فهى متوفرة لدى الجميع، فالوزير على سبيل المثال يعين كافة أعضاء لجنة الفنون التشكيلية ويلغى اختياراتها وترشيحاتها دون الرجوع إليها، ولا يملك أمين المجلس كلمة واحدة بشأن ذلك اثنان وعشرون عضوا كما تذكر الأوراق الرسمية، من بين أعضاء المجلس الخمسين تقريبا يعينون مباشرة، والباقى هم أعضاء بحكم مواقعهم الرسمية أيضا، خمسة منهم فقط يمثلون منظمات أهلية وهم نقباء، نقابة الفنون والمهن التمثيلية والمهن الموسيقية والسينمائيين، ورئيس اتحاد الكتاب، وهناك أربعة مناصب سياسية فوق موقع الأمين، لا نعرف بالتحديد لماذا، وزير الرياضة

والشباب ووزير السياحة ووزير التعليم!! ويتم بالمثل تعيين رئيس كل لجنة، فأعضاء اللجان لا ينتخبون رئيسا لهم من بينهم، وبرغم حكمتهم البالغة، فإنهم لا يؤتمنون حتى على هذا الأمر، أما عن آلية العمل الداخلية، فليست هناك قنوات حقيقية للتفاعل المباشر بين أعضاء اللجان والشعب، كأنها جزر منفصلة بيروقراطيا. داخل كيان غير واضح المعالم اسمه الشعبة، ولا أعرف كيف لا تلتقى لجنة الفنون مثلا بلجنة العمارة ولو مرة واحدة، إن هذه الآليات تحيل المثقف إلى تكنوقراطى أو خبير فى مجال متخصص. وتنزع عنه بذلك قدرته على التفاعل مع المجالات الأخرى لخلق التصورات المشتركة.

المجلس الأعلى للثقافة بحالته الراهنة، يمثل أقرب المجالات لعمل محاولة لتطوير آداء الطرفين، وفصل المجلس الأعلى للثقافة عن السلطة السياسية هو المقدمة، للاستفادة من فاعليتين متكاملتين معا، والاحتفاظ للمثقفين بمساحة مؤثرة من الحركة لا تخضع لسلطة الوزارة، إننا لا نبتكر بذلك جديدا، وإنما نعيد للمجلس منطقه الحقيقى. وإذا كان تحرير هذا المجلس من تبعيته للوزارة، يتطلب المرور بمراحل وسيطة، فلم لا، فلنمر معا بمراحل وسيطة قابلة للجدولة، ويتم فيها اقتسام الاختيارات، أو خلق مساحات مشتركة من السلطة ما بين وزير الثقافة ورئيس المجلس المنتخب، بحيث نصل تدريجيا إلى إنهاء تبعية هذا الجهاز بالكامل.

هذا المطلب يهدف فى النهاية لأن يصبح المجلس وعاء لصهر الخبرات الثقافية والفنية الكبرى وأداة للتفكير والقرار الجماعى فيما يخص المحاور الكبرى للثقافة، وليس ملحقا للوزارة، ولا مكلمة مملة، وعلاقات عامة، وفندقة للضيوف، ولا دارا للنشر، وإذا لم يتم ذلك فإن المجلس كما هو عليه، يظل أداة أساسية لتكريس تبعية المثقف المصرى لأجندة ومتطلبات وأولويات النظام السياسى القائم.

إن التطوير الحقيقى يكون فى إعادة صياغة المجلس نفسه كسلطة مستقلة، وذات ميزانية مستقلة عن ميزانية الوزارة، صياغة تتجاوز عيوب الهيكلة القديمة، مثل الفصل بين اللجان كجزر منفصلة، والاختصاصات التى أضيفت للمجلس دون أن تكون جوهريا ضمن مهامه، مثل حقوق المؤلف مثلا، أو ثقافة الطفل، ولماذا الطفل بالتحديد أو المرأة لا نعرف، هل لهذه الكيانات الملحقة بالمجلس، مبرر عضوى للدخول ضمن اختصاصاته أم أنه ضم وظيفى وبيروقراطى لمكاتب ومجالس حتى يتم تجميع الأجهزة داخل أبنية إدارية أوسع..إلخ.

ترسيخ مبدأ الانتخاب كأساس هام فى اختيار رئيس وأعضاء المجلس، ليس إلا بعدا مكملا لإعادة الهيكلة وتحرير المجلس من التبعية للسلطة السياسية مباشرة، لدينا مستويات إذا: الأول: فصل المجلس وإعادة هيكلته والثانى: هو إقرار وتنظيم مشاركة قواعد المثقفين، بشكل ملموس، فى اختيار من يقود المجلس، إما بإنتخاب رئيس المجلس نفسه من قاعدة المثقفين، أو انتخاب أعضاء المجلس، ويقوم المجلس باختيار الرئيس من بين أعضاءه، كما يتم ترسيخ مبدأ الانتخاب داخل اللجان بحيث تنتخب كل لجنة رئيسا لها. والبعدان: إعادة الهيكلة، وتوسيع حجم المشاركة متداخلان بالضرورة.

لنبدأ بما هو أقرب وممكن منطقيا، وأعتقد أن الحلول العملية تبدأ بتحديد مجموعة ممثلة تمثيلا جيدا لقطاعات المثقفين المصريين، تتولى تلقى مقترحاتهم، وتكلف بصياغة تصور مشترك، حول إعادة هيكلة المجلس، لطرحه للحوار من جوانبه القانونية والتنظيمية المختلفة، وعندما نصل إلى صياغات ناضجة، يتم التحرك عبر القنوات الشرعية، من أجل تحويل التصور إلى واقع، وفقا للآليات المطلوبة لذلك. إن تغيير الخطاب الرسمى والأهلى معا هو القياس الأولى، ولكن حسم التردد بإجراء واضح وملموس فى كيان ثقافى هام، سيحدث نقلة حقيقية فى العلاقة بين الأطراف، ولا يشكل ذلك إلا مقدمة، نعم مجرد مقدمة، لمتغيرات كبيرة تأخرنا كثيرا فى دراستها، مقدمة لعملية إصلاح واسعة يجب أن تكون على رأس اهتمامنا جميعا.

من شهوة الانقلاب إلى مصيدة الارهاب
نظرات فى هفوات وثغرات المشروع العربى

محيي الدين اللاذقاني

ليس سجعا ذاك الذى قادنى لاختيار هذا العنوان بل محاولة للتكثيف والدقة واستخدام الموحى والمفهوم فقد شطحنا وهومنا وسجعنا وها هى النتيجة عجز مركب واحباط يكاد يكون يأسا من نوع يستعصى على العلاج إلى درجة ضقنا ذرعا بأنفسنا واصابتنا أعراض الاكتئاب والاغتراب كلها التى يلخصها علماء الاجتماع بالنفور من الذات وخلخلة المعايير والقيم والاستلاب الكامل الذى يقود إلى مناطق اللامبالاة واللاجدوى واللامعنى.

أنها ليست صدفة جغرافية ابدا أن يقع فى الشهر الماضى انقلابان من اقصى المحيط إلى أبعد نقطة فى الخليج (نواكشوط ورأس الخيمة) فهذا تأكيدان جديدان على أن شهوة الانقلاب تتحكم بنا وسوف تظل كذلك إلى وقت طويل فنحن انقلابيون بالضرورة والتربية لأننا ندرك منذ أن نعى ما حولنا أن الصعود السياسى الطبيعى من خلال أحزاب وتيارات فكرية من اربع المستحيلات وهكذا تحفر شهوة الانقلاب عميقا فى الروح والعقل فى غياب البدائل الآخرى.

ولا اجدنى إذ ابدأ بالثقافة السياسية مضطر للاعتذار فهى دينامو بقية الثقافات وأى اخفاق أو فشل أو تقصير فيها ينعكس وبالا على الأنواع الثقافية المحايدة و المتخصصة.

أننا لسنا بحاجة هذه الأيام إلى التقليل من الثقافة السياسية بل إلى زيادة جرعتها والعمل على تطوير مؤسساتها ومعاهدها وتكثيف ممارستها فاخفاقنا ينبع من هناك وأى بحث عن افق أخر أكثر كرامة لمجتمعاتنا سيرتد مدحورا جدار الفساد السياسى الذي تعانى منه الدول العربية جميعا ولكن بنسب متفاوتة تكاد على تفاوتها

تصر على عدم رسم محددات وثوابت للخلافة السياسية وعملية الانتقال السلمى للسلطة.

أن هذا الخراب من صنع أيدينا فعلا يستطيع المثقفون العرب مهما اوتوا من قوة الحجة والالمعية أن ينكروا أنهم حكموا مباشرة وبالنيابة وفشلوا لأنهم وضعوا نرجسياتهم وطموحهم الشخصى قبل مصالح الأمة وكى لا نظلمهم كثيرا لابد أن نشير أن فشلهم كان حتميا ففى غياب المؤسسات السياسية المقنة ذات الدور الواضح والمحروس بالرغبة الشعبية والقانون تظل المبادرة الفردية رقصة موقتة فى فراغ هائل مصيرها الزوال والتلاشى.

لقد كانت الناصرية سلطة مثقفين وكذلك البورقيبية وكان البعث فى سورية والعراق حركة مثقفين وهناك أكثر من حاكم عربى هذه الايام تلبسته شهوة التأليف والكتابة واحاط نفسه بشلة مثقفين بعضهم حاول أن يؤثر ويغير ويطور والاغلبية أكتفت بذهب المعز تاركة لسيفه وحرسه ومخابراته قيادة البلاد إلى الهاوية.

وبما أننا وصلنا إلى القعر الذى ما بعده قعر حق لنا أن نتفاءل فمن كان فى القاع لاينحدر أكثر مما انحدر لكن قبل أن نغتبط بالصحوة المتفائلة لابد أن ندرك أن شهوة الانقلاب العربية التى منعت مجتمعاتنا من تحقيق تراكم كمى يؤدى إلى تغيرات كيفية لن تغادر المشهد- إذا غادرته-إلا وهى تسلم ومجتمعاتنا إلى مصيدة الارهاب الدولية التى نصبتها الولايات المتحدة الأميركية وستحرص دوما على احكامها وتجديدها كى تخفف من ازماتها العميقة والمتراكمة وتحل بعضها بالالحاح على تعقيد ازماتنا ومشاكلنا.

أننا لانبحث عن مشجب خارجى لتعليق قصورنا فالامانة تقتضى أن نعترف بأننا فعلنا بأنفسنا واوقعنا ببلادنا من الخسائر بما فيه الكفاية ومما يعجز عن فعله والإتيان بمثله أى عدو شرس لكن هذا لايبرر نغمة المطالبة بعودة الاستعمار التى برزت بقوة مع احتلال العراق فالاخفاق الوطنى يعالج بإرادة وطنية الخارجى لم يكن فى يوم من الأيام حلا للاستبداد المحلى.

لقد دخلنا مصيدة الارهاب مرغمين نتيجة ضعفنا واستعداد نخبنا السياسية الحاكمة منذ وقت طويل للتسليم بأن القرارات السياسية الخاصة بمستقبل المنطقة تصاغ فى الخارج وأن سياسينا ليسو أكثر من منفذين لتلك القرارات إلى درجة زالت

فيها الفروق بين الوكيل التجارى السياسى وصار الاول يستمتع بإمكانيات أكبر فى تعديل الخطط الخاصة بمنطقته حسب فهمه المنطقى لمتطلبات المجتمع المحلى فى ما ظل الاول- الوكيل السياسى- اسيرا لسياسات لايجرؤ على مناقشتها فمصطلح - الارهاب العالمى- هو العصا الكبيرة التى يلوح بها عملاق فقد أعصابه وصوابه من كثرة مشاكله فلما عجز عن إيجاد حلوله الذاتية سلما اتجه لتسخير الآخرين طواعية و (بلطجة) لحلها وكانت مصيدة الارهاب هى الاختراع الذهبى الذى يتيح له أن يفعل ما يشاء دون محاسبة دولية خصوصا بعد أن صارت أصابع الجميع بشكل أو آخر داخل تلك المصيدة العالمية الرهيبة.

يقول (إيمانويل تود) الذى درس ظاهر تفكك النظام الاميركى فى كتابه- ما بعد الامبراطورية-: إن إختيار العرب كمخصم من قبل الولايات المتحدة هو الحل السهل لذا تساء معاملة العرب لأنهم يعانون ضعفًا عسكريا ولأن لديهم البترول ولأنه لا وجود لدولة عربية فاعلة فى اللعبة السياسية الداخلية.

هل كان قدرنا أن نصبح جزاء من السياسة الاميركية الداخلية منذ نشوء اسرائيل؟ وإن كان الأمر كذلك فقد حان أن ندرك حجم المشكلة التى تواجهنا وحقيقة ابعادها بعد أن اضيفت إلى الصورة الأصلية عوامل أخرى تجعل اللعبة أكثر تعقيدا وشراسة وهذا ما يجعلنى اركز على الثقافة السياسية وعلى ضرورة انخراط المثقف فى العمل السياسى بكل الوسائل فمهما قلنا عن التعليم والإعلام والتنمية والتقنية ستظل الجهود على تلك الجبهات ضائعة ومبعثرة لعدم وجود ما يضمن تراكمها المنتج واستمرارها.

لقد قيل مليار مرة أن استقلالية القضاء وحرية الاعلام وتطوير مناهج التعليم يغير من طبيعة المجتمعات والدول ويجعلها أكثر تقدما لكن ذلك لم يحصل عندنا ولن يحصل لأن الانظمة السياسة الشمولية وغير الشرعية- بدرجات متفاوتة- لا تسمح بقيام مؤسسات تحاسبها وتسلبها سلطاتها وهذا ما يدفعنى إلى الاعتقاد بأن خلق مؤسسات سياسية شرعية تؤمن آليات انتقال غير دموى وغير خداعى للسلطة هو المهمة التى لا يجوز تقديم أى شئ عليا إلا لمن شاء أن يحرث فى الماء ويبذر فى الهواء دون تفكير بمستقبل ما يغرس.

المثقف العربى فى هذه الايام صار مضطرا أن يأكل السياسة ويشربها وينام معها وأن يتظاهر وينتظم ويحرض وأن يمتلك الجرأة الكافية لالغاء خطوط الحظر

التقليدية والاستماتة فى سبيل خلق مؤسسات سياسية شرعية تحرس التطور وتراكمه فتراجع دور الكلمة وشل فاعلية الثقافة الوطنية لم يكن بسبب وفرة الانغماس السياسى بل نتيجة لقلة ذلك الانغماس المتأتى من تراكم الاحباطات ويستطيع كل مدقق في تاريخ الثقافة العربية خلال قرن أن يلاحظ أن تأثير رجال الثقافة يزداد كلما اوغلوا فى العمل السياسى وما جيل النهضة ثم جيل الدولتين الليبرالية والقومية إلا أمثلة ساطعة على الدور الفاعل للمثقف فى حياة مجتمعه أثناء اتقانه لدوره السياسى وتفاعله الايجابى مع الاحداث العربية والعالمية التى تحدد مصير أمته وقطره فالثقافة القطرية ليست خطرا إلا حين تكون لافتة لشوفينية وعصاب يمكارسه الجهلة.

ولعل الذين نادوا ذات يوم بتجسير الفجوة بين السلطة والمثقف- مع كل الاحترام لدورهم هو أفكارهم- قد انتبهوا إلى أن كل الجسور قد تحطمت ففى اللحظة الحاسمة ترك السياسيون والتجار المشروع الوطنى وفرقا وهذه رفاهية لا يستطيعها المثقف المطالب بالعودة بكثافة جنونية إلى العمل السياسى وبعدم ترك بوصلة التطور بيد المافيا السياسية والتجارية التى تطعم المشهد العام بحفنة من المثقفين الانتهازيين حتى لا يقال أنها أهملت روح الشعب.

أن الانظمة الشمولية ليست بحاجة إلى مثقفين فالليبراليون وحدهم يحتاجون مع حكوماتهم إلى التغطية الايدولوجية والغطاء الثقافى أما المستبدون فتكفيهم الابواق ولا يطربهم غير المصفقين واحاب المدائح غير النبوية وبالتالى فإن المراهنة على مشرع عربى تتبناه الدول وتنفذه أجهزتها الحالية مسألة ميؤس منها.

لقد قامت محاولة رسمية من هذا النوع عام ١٩٨٥ وصدر ما يسمى ب (الخطة الشاملة للثقافة العربية) التى افترض واضعوها- وزراء الثقافة العرب واليكسو- أن تكون قادرة على الاستجابة لجميع التحديات الداخلية والخارجية وأن تكون قفزة نوعية فى العمل الثقافى العربى وها هى بعد قرابة حقبتين على التصديق عليها واصدارها نسيا منسيا.

أن الثقافة الرسمية العرية لايمكن إلا أن تكون ذيلية للانظمة السياسية التى تمثلها فذلك من طبيعة الأمور وكان المفترض بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أن تحقق استقلالا نسبيا لكنها انتهت أيضا أسيرة لموليها وصارت مع الزمن مكتبا مهملا للعلاقات العامة وعليه فإن أى رهان علي الثقافة الرسمية يظل خاسرا ما لم يتم ادخال تعديلات جوهرية على بنية الانظمة السياسية العربية واشراك المجتمع الاهلى بالشأن

الثقافى.

الثقافة حركة مجتمعات كاملة وليست دورا فرديا وكلما تعددت عناصر المساهمين فيها وتنوعت هوياتهم ازدادت فاعليتها ولعل من أخطر ثغرات الثقافة العربية المعاصرة أنها ظلت شأنا حكوميا بحتا فتأثرت نتيجة لذلك بكل الانهيارات التى أصابت السياسات الرسمية ولنعترف دون مداورة بأن الحاق النشاط الثقافى بالدولة الحق بها أكبر الاضرار فالذى يدفع للزمار كما يقولون في الأمثال الانجليزية هو الذى يفرض طبيعة اللحن ونوعه وهكذا صارت حرية العمل الثقافى العربى الممول رسميا بمثابة نكتة موسمية لا تستطيع إلا أن تضحك عليها وعلى كل من يعتقد أن النظام السياسى العربى يمكن أن يدفع أموالا لتقوية مثقفين يعارضونه فى المواقف والرؤى.

لقد اهرق حبر كثير فى موضوع المثقف والسلطة وتناسى المثقفون- وهذه من هفواتهم- أن قواعدها لم تتغير كثيرا منذ ايام ابن خلدون فأما أن يكون المثقف (الة السلطان وأداته) ويقتنع بدوره الهامشى المحدود أو يغامر بالنفى من الملكوت الرسمى وقد نفى كثيرون أنفسهم وابتعدوا عن الثقافة الرسمية لكنهم لم يستطيعوا أن يخلقوا الثقافة البديلة لأن مؤسسات المجتمع المدنى التى نبالغ فى الحديث عنها غير موجودة ومحدودة التأثير حين توجد وفى هكذا اوضاع كانت مجتمعاتنا أكثر حاجة للمثقف (الغرامشى) القادر على بلورة حركة للإصلاح السياسي متداخلة مع حركة الاصلاح السياسى لكن ذلك لم يحصل فقد ظلت فكرة المثقف السارترى -الشاهد والشهيد - أكثر جاذبية للمثقفين العرب الغارقين فى سراب البطولات الوهمية من الغرامشية ومن (المادية الثقافية) التى نادى بها مارفين هاريس والتى تقدم الاحتياجات المادية على النظم الفكرية والمذاهب الاجتماعية.

يقال عن المثقفين أنهم أو لا أصحاب رؤى وحملة مشاعل وحراس ضمير وكلها أدوار مثالية لا غبار عليها لكنى من بين جميع التعريفات انحاز فى ظروفنا الحالية اليوم لتعريف (ادوار شيلز) الذى يعرف المثقفين بأنهم: ذلك القطاع من المتعلمين الذين لهم طموحات سياسية أما مباشرة بالسعى لكى يصبحوا حكاما لمجتمعهم أو غير مباشرة بالسعى إلى صياغة ضمير مجتمعهم والتأثير على السلطة السياسية فى اتخاذ القرارات الكبرى.

هنا الدور واضح ومفهوم ومقبول نخبويا وعند العموم فالاصلاح الثقافى بمعزل عن الاصلاح السياسى مضيعة للوقت والجهد والمال فى بلاد لا ضوابط قانونية تحكمها

ويستطيع أي مغامر أن يقلبها رأسا على عقب فى ظرف سنوات من التسلط وعدم المراقبة التى لا تسمح بها الشيم العربية فى ممارسة السلطة وبما أن شهوة الانقلابات متحكمة بنا إلى امد طويل فالاولى بالمثقف الذى بمهام لم يكلفه بها واحد- بالتعريف السارترى- أن يكلف نفسه أن لم يمارس السلطة مباشرة بالرقابة الشعبية المكثفة لسلوك الحكومات فنحن مقدمون على ظروف يصبح فيها كل حديث عن الحقوق الوطنية الحريات وحقوق الإنسان بحكم الملغى ففى ظل قوانين- مصيدة الأرهاب- ذات الطابع العالمى الشامل ستحصل أجهزة الاستخبارات فى كل مكان على صلاحيات إضافية وسيعيش العالم (مكارثيات) عديدة ومتنوعة وسيكون لزاما على أى مثقف حقيقى أن يستنهض بكل الوسائل تراث الحريات الفردية والعامة الذى توشك البشرية أن تفقده نتيجة لتحولات شمولية مؤسفة حتى فى بنية الدول الديمقراطية فما بالك بالدول الاخرى التى ماكانت تحتاج إلى مصائد إرهاب لتكثف قمعها واستبدادها.

أن احد أكبر أوهامنا وأخطر ثغراتنا فى العالم العربى مسألة الهوية التى استخدمها البعض للدفاع عن التخلف بحجة الحفاظ على الاصالة ورفعها آخرون درعا لمحاربة التعددية وتكريس الفكر الاحادى وماهى حين ننحى الكلام الكبير المرتبط بفلسفتها إلا عملية وعى عميق بحركة التاريخ تمارسها الشعوب لاكتشاف ذاتها وتجديد رؤاها ونحن فى مرحلة نحتاج فيها إلى كل ذرة من ذلك الوعى لرسم خطط مستقبلنا وترتيبا لأولوياتنا والتخلص قدر الامكان من قيود مصيدة الارهاب المفصلة لنا بوصفنا- حسب صانعيها- شعبا ينتج التطرف ويصدره.

لقد حلت دول إسلامية كثيراً من مشاكل التطرف بالتعليم والتنمية كماليزيا وهناك دول عربية قادرة على ذلك لكنه من غير المسموح أن تحقق تلك النقلة فالارهاب- وهنا تبرز ازدواجية خطاب مقاومته- صار الدجاجة التى تبيض لاميركا ذهبا وبالتالى صارت مقاومته بأى أسلوب غير الاسلوب الامنى مرفوضة للايقاف الفورى لم تصدق عليها ابنة ديك تشينى الملاك الحارس للديمقراطية العربية الموعودة .

لقد استشهدت تلك السيدة وهى تشرح ذات مرة خططها لتطويرنا ديمقراطيا بحافظ ابراهيم فى بيته الشهير (الام مدرسة إذا اعددتها....) ومع قناعتنا بأنه كلام حق يراد به باطل لابد من التأكيد على إهمال دور المرأة العربية أسهم فى إفشال خطط التنمية وبرامج التعليم لكنه لم يصل إلى إنتاج جيل يربى على التطرف والارهاب فالتطرف موجود في المجتمعات كلها وقديما عانت منه اوروبا أكثر من معاناتنا قبل أن

تنجح فى فصل الدين عن الدولة أما حديثا وخارج ذلك الاطار فالعنف فى الشوارع الاميركية أعلى منه فى أى مكان فى العالم وكل ذلك لن يدفعنا إلى إهمال المطالبة بثقافة متوازنة تقوم على السلام والتسامح فدون استقرار يزيل كل هذا التوتر من حياتنا لامعنى لاية خطة أو استراتيجية طويلة أو قصيرة.

ومن الثغرات التى تذكر لاكمال صورة المثقف العربى بسلبياته وإيجابياته عدم ممارسة ذلك المثقف للنقد الذاتى المكثف لنفسه ومنتجه الابداعى ودوره وعدم التفاته الضرورى فى ظل سيادة ثقافة- الصومعة والعزل- إلى تمتين علاقته بالناس إلى أن صارت الجمعيات الثقافية مثل التنظيمات الماسونية المجهولة لقلة اختلاط أفردها بمستهلكى الثقافى التى ينتجونها وذاك الدور النخبوى- الاصح الانعزالى- لا مكان له وسينتفى تلقائيا مع زيادة الانخراط فى العمل السياسى والاجتماعى.

وتبقى بعد ذلك كله- أم الثغرات - المتمثلة في الاقتصار على الثقافة الأدبية والابتعاد عن الفلسفة والعلم والاقتصاد فإذا اضفت إلى ذلك تقصيرا بينا فى التعامل مع التقنيات الحديثة وعجزا عن الاستجابة لتحديات التفاته تدرك صعوبة المهام الملقاه على عاتق ذلك المثقف لتطوير نفسه قبل التصدى لحل مشاكل التخلف العربى المزمنة.

لقد رصدت قبل أعوام تبلور لنظام ثقافى عربى جديد بدأت بوادره مع حرب الخليج الثانية قبل أن يتم نصب مصيدة الارهاب بهذه الدقة والاحكام واجدنى الان مضطراً للاعتراف بأن هذه الظروف الطارئة ذات الطبيعية الكابوسية نسفت بعض الاستنتاجات التى توصلت إليها -انذاك ١٩٩٥ -وعليه فإنى لم اعد أظن بأن المرحلة المقبلة ستشهد صعودا كيدا وسريعا للمثقف الليبرالى العربى الذى ظل محاربا من القوميين واليساريين والإسلاميين فلما اقتربت فرصته لتكريس التعددية وترسيخها جاء الارهاب بمنطقه الامنى المريب ومصالحه المستترة لينسف ذلك الاحتمال الذى كان سيغنى بالتأكيد الثقافة العربية المعاصرة ويجدد من آفاق تطورها ونموها باتجاه التعددية التى افتقدتها طويلا فى أزمنة الاستبداد الطويلة ورغم ذلك لا بأس من المحاولة فالأفق التعددى المجرب هو القادر أكثر من غيره على تخليصنا من الحزب الواحد والزعيم الاوحد ومن الاحزاب ذات الطابع القبلى والعشائرى التى تستر نفسها وتموه مواقفها ببعض أشكال الممارسة السياسية.

الثالث المرفوع فى ثقافتنا المعاصرة
-دراسة فى مصادر الثقافة المسرحية-

أبو الحسن سلام

تمهيد:

إذا كان الفكر هو نبض الحياة الإنسانية فإن الثقافة هى نظام لأنها تستند إلى فلسفة أهدافها ووظائفها، فلسفة وجودها نفسه، وخصوصية ذلك الوجود، وهى نظام لأنها تتحقق بأدوات ملائمة ومتنوعة وذات هوية محددة ومعلومات ولها القدرة على التفاعل مع الثقافات الأخرى تأثيرا لا تنوب خلاله مع تلك الثقافات، لأصالتها من ناحية ولقدرتها على تأمل نفسها مع كل رحلة تفاعل مع الغير؛ تأمل محتواها ومراجعة عناصرها ووسائلها بوصفها المحتوى الفكرى لحضارة الأمة، وتنقية مفاهيمها (الموروثة والمكتسبة) مما قد يعلق به شوائب ويختلط به من أدران حتى تؤدى دورها المطلوب فى ظل الاكتساح العولمى المصطبغ بعنجهية (اليانكى).

ولكن تنبض ثقافة أمة من الأمم فلابد لها من تجديد دمائها، ولكى يتجسد ذلك التجديد تجسيدا عملياً فإن ذلك يحتاج إلى نوع من تعديل السلوك الإنسانى عن طريق (التشويق والتشجيع على التخلص من ماض ضار مع اعتناق مستقبل نافع) – بتعبير قاسم أمين– والآن تعديل السلوك يدخل فى إطار علم التربية ونظريات التعلم؛ لذلك يصح هنا التمسك بقول سبنسر (لا فائدة من التربية التى تجعل الإنسان مستودعا لغيره) وهذا يجرنا بالضرورة لفكرة الهوية الثقافية حيث تختلف الثقافة من شعب إلى آخر، فإذا كانت تعنى لدى التكامل والتمازج، فإنها تعنى بالنسبة للأفارقة الزنوج والمسلمين ثبات قيمهم الخاصة فى وجه العناصر والعوامل الاستعمارية المنشأ التى يرون فيها مصادر تشويه.

ولأن الثقافة أداة حفاظ على هوية الجماعات والأمم، لذلك تستميت النخب

الحاكمة فى المجتمعات المحافظة على ضمان ثباتها حرصاً على استقرار الأوضاع التى يقوم عليها أركان نظمهم، التى تكلست وتمحورت حول استغلالهم للغالبية المطحونة.

ولأن النخب تشكل دائماً أقلية متربعة على الهرم الاجتماعية فإنها تحيط نفسها بمثقفيها المبررين لسياساتها والمفلسفين لتوجهها الفكرى ولممارساتها، وهو أمر لم يعد قابلا للاستمرار- بعد الحادى عشر من سبتمبر وخروج المسخ الأمريكى من قمقم عصور الظلام- ولأن حال المثقفين العرب يدور- وغالبًا- فى فلك التبرير وهو ما تتضح به مواقفهم من خلال كتاباتهم- خاصة الكتابة الإعلامية- أو من خلال كتاباتهم الإبداعية فى مجال الغناء الوطنى والسياسى والمهرجاناتى ومن خلال كتاباتهم المسرحية التى لا تتصل فكرا أو لغة أو أسلوبًا بخصوصية المكان أو البيئة، ومن تفارق هوية الأمة.

وهذا البحث وقفة تأملية أولاً وتحليلية ثانيًا أمام أعمال مسرحية لكتابات سكندرية بهدف اكتشاف صورة الإسكندرية، روحها عبقها التاريخى المنبع، هل فى تلك الكتابات ما يدل على هويتها الثقافية، على خصوصيتها أم أنها سقطت فى حضن (الثالث المرفوع).

الثالث المرفوع فى المسرح السكندرى

-دراسة فى مصادر الثقافة المسرحية-

مقدمة في ثلاث لزوميات:

١ - لزومية فكرية: قام الفكر الفلسفى اليونانى القديم على مبدأ العلية تلك التى ارتكزت بدورها على ركائز مبدئية:(مبدأ الهوية- مبدأ عدم التناقض- مبدأ الثالث المرفوع).

فإذا نظرنا إلى كتابات المسرحيين نظرة منهجية من منظور (العلية) سوف نجد أنفسنا.

نتساءل: أولاً هل لها هوية؟ أى صفات وحدود خاصة بها تميزها عن غيرها كما نقول

مثلاً (دبكة لبنانية أو عبث أوروبى أو عبث أمريكى أو ترانتيلا إيطالية أو فالس غربى أو موشح أندلسى) ونتساءل ثانياً هل الكتابات المسرحية السكندرية تقوم على مبدأ التناقض؟ بمعنى هل هي مسرح أو لا مسرح. فالأصل أن تكون مسرحًا ولا شئ غير ذلك كأن تكون مسرحًا ورواية ومسرحًا وسيناريو أو مسرحًا ومسمعًا إذاعيا فى وقت واحد. ثم نتساءل أخيرًا هل هى كتابات مسرحية حقيقية أم أنها كتابات مسرحية زائفة لأنها لايمكن أن تتصف بالحقيقة والزيف معًا. إذ لابد أن ترفع عن تلك الكتابات إحدى الصفتين: حقيقية أو زائفة.

وهذا البحث ينظر إلى مصادر الثقافة في المسرح السكندرى من منظورالثالث المرفوع.

١ - لزومية نثرية:

إذا كان «الشعر يصور الأشياء كما تريد الأشياء » فى رأى طه حسين؛ فإن المسرح يصور الأحداث وصانعو الأحداث.

وإذا كان «الشعر لا يتألف إلا من تفاصيل جميلة «كما رأى فولتير، فإن المسرح لا يتألف إلا من تفاصيل جميلة حتى فى تشوهها، وإذا كان «الشعر يهدف إلى التعليم» كما يرى هوراس؛ فإن المسرح يهدف إلى التعليم وإلى التعلم وتعديل السلوك فى إطار اللعب الإيهامى الممتع فالمقنع.

وإذا كان «الشعر يحقق طاقة خالية لدى المتلقى» كما يرى ابن رشد؛ فإن المسرح يحقق طاقة خالية لدى المتلقى.

وإذا كان الشعر كلاماً تنفعل له نفسياً لا فكرياً وكان للتعجب وليس للتفهيم «كما يرى ابن سينا؛ فإن المسرح تنفعل له نفسياً وتتعجب فكرياً مما أدركته من أحداثه، وإذا كانت «لغة الشعر تجاوزية» فى رأى الفارابى؛ فإن لغة المسرح الصوتية والمرئية البشرية والآلية هى لغة تتجاوز المألوف والمعتاد، لأنها تتأسس- غالبًا- على الاحتمال والإدهاش.

وعلى ما تقدم فإن صوتى يردد أصداء صوت «إليوت» التى تتردد منذ عشرات السنين؛ لتعلن خطأ«من يظن أن الدراما والشعر أمران مختلفان».

ثم أنى فى هذه اللزومية- غير الملزمة- عما تلزم قراءته وما لا تلزم من نصوص

كتاب المسرح السكندرى قراءة تنظر عندهم صدى ما قاله أولئك المعلمون الرواد الذين اقتطفت فى لزوميتى النثرية تلك درر أقوالهم. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لزوم قراءتهم قراءة تشوف لما فى مسرحهم السكندرى من (سكندرية).

على أنه لزم الاستدراك، إلى أن ماتلزم قراءته من أعمال كتاب المسرح فى الإسكندرية لا يتحدد تجنب قراءته قراءة نقدية، إلا بعد قراءته الأولى (الاسترشادية: قراءة التعارف)؛ لأن العملية لا تعمل إلا بعد تمام عمل القراءة الاسترشادية (الأولى) وربما الثانية والثالثة.. وما هو أبعد من ذلك.. حسب عمق العمل وغرائبيته وسهولته الممتنعة.

فماذا فى المسرح السكندري من نصوص تتوافق مع المقولات التى توجت بها تصدير هذا البحث؟! ماذا لدى مسرحيينا السكندريين من نصوص تتلامس دراميا وفنيًا وجماليًا مع تلك المقولات الكبيرة؟! ومن الناحية الأخرى.. ما الذى يميز الكتابة المسرحية السكندرية عن غيرها من الكتابات المسرحية لغير السكندريين؟! هل لها طابع خاص بها؟! هل تعبر عن روح المكان، وروح العصر الذى تختزل فيه عصور والإسكندرية منذ كانت تعرف بمدينة:(رع-قدت) أى (منشأة- رع) والذى حرف اليونان اسمها لتصبح على (راقوده) هل اختزلت كتابات مسرحى الإسكندرى عصورها المتباينة، مروراً بروح الحضارات التى تصارعت على جزرها وأراضيها- التى تكتشف واحدة بعد الأخرى بجهود علماء الآثار وحمية أجهزة الثقافة- وتشبعًا بعبير أمواج بحرها الذى يحيط بها إحاطة السوار بالمعصم ؟! ذلك ما يلزم به هذا البحث نفسه؟. وهو وإن كان لزومًا لما لا يلزم؛ إلا أنه لزوم تفترضه ضرورة اكتشاف الشخصية السكندرية، فيما كتب السكندريون من أعمال مسرحية للدلالة على مدى سريان نسائم بحرها فى دمائهم.

٣- لزومية لا زمة:

لا أبالغ إن قلت إننى افتقدت سكندرية المسرح السكندرى وأنا أقرا كتابها المسرحيين، ربما للمرة الثالثة أو الرابعة.. ذلك أن للإسكندرية طابعها وروحها وحضارتها وعبق ثقافتها الكونية، باعتبارها مدينة التاريخ العريق المنفتحة أبداً كعاصمة لدول حوض البحر المتوسط التى تشكل منذ أقدم العصور العلامة المحورية في تاريخ الثقافة والحضارة العالميتين.

وربما كان شعوري يفقد سكندرية التعبير المسرحي السكندري في أعمال السكندريين المسرحية؛ لما وجدت من ملامح سكندرية في التعبير القصصي لعدد من كتاب الرواية والقصة السكندريين أمثال (محمد جبريل- إبراهيم المجيد- محمود حنفي - مصطفي نصر- مجدى عبد النبى.. وغيرهم) وما وجدت من ملامح الحضارة السكندرية وعبقها في التعبير الموسيقى والغناء ابتداء من سيد درويش، ومروراً بموسيقى الإسكندرية:ملحنين ومغنيين وشعراء غناء ولعلى لا أخطىء إذا قلت إن المتلقى للغناء والموسيقى السكندرية يتلقى تعبيراً غنائياً وتعبيراً موسيقيا سكندرياً، فيما ينتجه أهل الموسيقى من السكندريين.. فكلمات الغناء تشعرك بأنها مغترفة من مياه بحرها وملتقطة من رمال شواطئها محاراً وأصداف قواقع ومقتبسة من قاموس حواريها وضجيج أسواقها وإيقاعات ملاهيها وزحام مقاهيها وتخالط أجناسها ووقار متاحفها وقلاعها وزخارف قصورها ومعابدها، إن فى روايات قصاصيها تعيش الأحياء لغة وعلاقات ودوافع وصوراً شعبية نابضة يختلط فيها ضجيج الباعة وتصايحاتهم مع صرير المركبات وصفير (كمسارية) مركبات الترام، إلى جانب عبق التاريخ البعيد والحديث فى كتابات (ادورد الخراط) فى (ترابها زعفران) و (بنات إسكندرية) وإبراهيم عبد المجيد فى (لا أحد ينام فى الإسكندرية) و(بيت الياسمين) و (طيور العنبر) ومحمد جبريل فى رباعياته ومصطفى نصر فى (جبل ناعسة) ومحمد حافظ رجب فى (رقصات مرحة لبغال البلدية) وغيرها ومجدى عبد النبى فى (حارة البحر) و (الريح والعراء) وسعيد سالم وسعيد بكر وعبد الفتاح مرسى فى (على حافة النهار) وسراج النيل الصاوى فى (وليمة مصرية) ورمضان الصباغ) فى (ليلة رأس السنة) ورجب سعد السيد ومحمود قاسم وغيرهم فهؤلاء أو غالبيتهم قد خلقوا اسكندريتهم من روائح الأزهار والمحسوسات والخيال والحب، سكندريتهم الباقية عن اقتناع منهم أن فى افتقاد الإسكندرية فلن يتبقى لأحد منهم شيئًا ذا قيمة.

فإذا كانت الاسكندرية متوجة بكل ما فيها من حلو ومر، إيجابى وسلبى فى روايات كتابها وقصاصيها وتسرى فى مجرى الدم من ألوان فنانيها التشكيليين ابتداء من محمود سعيد مروراً بناجي وسيف وأدهم وانلى وحامد عويس، ومريم العرارجي ومنحوتات أحمد عثمان، محمود موسى والغول وطارق زبادى وجداريات عبد السلام عيد وتصاوير مصطفى عبد المعطى وسعيد العدوى وفاروق شحاته وتاج والمصرى وسورياليات فاروق حسنى. إلى جانب دراميات المسامع الإذاعية السكندرية للكمشوشي ولمكيوى وكامل حسنى وبيرم «سيد» هؤلاء فإننى لم ألحظ لكاتب مسرحى

سكندرى المنشأ أو الإقامة تعبيراً درامياً خصوصية سكندرية.

وقد ينظر ناظر ما إلى طرحي هذا فيتهمه بالشوفونية (قصور النظرة). غير أنني أشير إلى أن سيد درويش الذى لم تفارق موسيقاه العبق السكندرى وروح الإسكندرية القديمة الحديثة المعاصرة مهما اغترب عنها ومهما مر بتجارب حياتية وفنية، فإن لفنه ملمحاً موسيقيا ينساب إلى أحاسيس مستمعيه انسياب (يود البحر) إلى مناسم العابرين على شواطئ الإسكندرية، على الرغم من تباعد وجودهم المكانى على خريطة مصر أو خارج حدودها، وينسحب هذا كله على بيرم التونسى ومحمود سعيد وسيف وانلى.

وإذا كانت لكل قاعدة شواذ، فإن إطلاق الأحكام على نحو فيه عمومية يبتعد بنا عن روح الحياد؛ لذلك نصحح الرأى إلى حالة أو حالتين؛ ظهرت خلالهما بعض الصور والتعبيرات الدرامية السكندرية الملامح؛ إذ جاءت بعض الصور الدرامية فى مسرحية (غيط العنب ٨٠) للشاعر مهدى بندق متشحة بأوشحة تعبيرات سكندرية، فى حين لا أكاد أرى من ذلك شيئًا فى مسرحيته (مقتل هيباشا الجميلة) مع أن الأولى تأسس بناؤها الدرامى على الإرهاصات الشعبية السكندرية التى سبقت الاحتلال الإنجليزى لمصر من باب الإسكندرية عن طريق حادثة (الحمار والملطى) المعروفة فى المناوشات البريطانية الثانية على مصر- بعد حملة فريزر المشهورة.

وتأسست الثانية على حادثة تاريخية تمثلت فى صورة من صور الإرهاب الدينى الكنسى وما جرى لفيلسوفة الإسكندرية على أيدى رهبان دير (وادى النطرون) حيث سجلت فى شوارع منطقة محطة الرمل وقطع من لحمها وهى حية وألقى قطعة قطعة فى نار مشتعلة فى الساحة أمام عينيها وهى عارية تماماً، لمجرد أنها رأت بوصفها عالمة فى مكتبة الإسكندرية (جامعتها القديمة) أن تختار العلمانية ولا تنخرط فى الدين المسيحى أو غيره.

إن التعبير الدرامى فى مسرحية بندق هذه لا يحرك وجدان المتلقى على الرغم من مساره التراجيدى، ربما لأن الابعاد الإنسانية لشخصية (هيباشا) لم يلتفت إليها؛ إذ صورت مجرد عقل وإرادة دون مشاعر- هذا من ناحية- ومن ناحية ثانية لخلو صورتها بل التعبيرات الدرامية فى المسرحية ككل من روح سكندرية كانت ضرورية لرسم روح البيئة وروح العصر بتفصيلات ذاتية تكشف عن الإنسان الذى فى الشخصية من أحوال البحر المتقلبة والمزاجية وذلك غاب غياباً تاماً عن الصور الدرامية

فى(هيباشا) بندق لأن تقنع الكاتب خلف شخصية هيباشا لم يكن شديد الإتفاق، فلقد صورها فكرة خالصة أو موقفًا فكرياً مبدئيًا فى مواجهة موقف فكرى مضاد.

ومع أنها تبدو وفق تصويره لها شخصية كونية فإن ذلك التصوير يتماس كخط أفقى مع طبيعة الإسكندرية كونية دون تتلاحم صورة الشخصية بخصوصيتها- الغائبة- مع خصوصية الإسكندرية- الغائبة أيضاً فى ذلك النص.

كتابات السيد حافظ المسرحية بين «الهوية» و «عدم التناقض»

عاتبنى السيد حافظ عتابا صارخًا على مرأى ومسمع من جمهور مؤتمر الأدب المسرحى باقليم غرب ووسط الدلتا الثقافى فى عام ١٩٩٧ بمدينة مرسى مطروح، لأننى لم أتعرض نقديًا لكتاباته المسرحية على غزارة إنتاجه، وقد كان عتاب عبد اللطيف دربالة رقيقًا للسبب نفسه ولا شك أن ذلك إنما يشعرنى بالفخر لأنه دال على قيمة ما أكتب من جهة نظر كل منهما.

ولقد كان ردى على السيد حافظ رداً انفعاليا فلم يكن من اللياقة أن يكون ردى (لما أفهم مسرحك أكتب عنه) والآن بعد مرور سنوات اربع أعدت قراءة سيد حافظ ولا أزعم أنى فهمته على الرغم من كتابات مغاربية متعددة تناولت كتاباته بالتحليل والنقد كذلك لم أر أن الفنان سعد أردش قد مس وتر الصدق الكامل فى تقديمه المطول لمسرح السيد حافظ.

ولأن البحث عن روح الإسكندرية كانت فكرة تراودنى فيما كتب المسرحيون السكندريون فقد أعدت قراءة السيد حافظ مجدداً على أجد صدى لروح الإسكندرية وهذا ما توصلت إليه.

تهويات بيئية فى كتابات السيد حافظ المسرحية:

ربما لا أتجاوز الحق أن توقفت عند إنتاج السيد حافظ المسرحى فرأيت فيه خاصية سكندرية، لما ذكرتنى لغته المسرحية بتلاطم موج البحر.. ذلك لما وجدت الأصوات فى نصوصه المسرحية تتداخل فى بعضها البعض تداخل أمواج البحر، حيث الموجة تلحق بسابقتها فلا فواصل متمايزة ولا حدود أو أطر لكلام شخصية وأخرى بحيث تكون لكل منها خصوصية ما، فكلام أى شخصية يمكن أن يكون لأى شخصية، لا تمييز بين واحدة وأخرى تماما كموج البحر.. يتشابه كله صوتا وحركة، فما يقوله

(الكورس) يمكن نسبته إلى (الصوت) أو إلى (المؤدى) أو إلى (الزوجة) أو إلـــى (أبى ذر) نفسه والعكس صحيح. هى أصوات كأصوات الموج.. تتكرر فى تتابع لا يعرف التوقف ولا التنوع وإن تفرقت على مسميات رسمت فى الهامش (صوت- كورس- زوجة- أبو ذر- المؤدى).

إن آخر مقطع من قول المؤدى متصل ومبنى بأول مقطع من كلام نسب لزوج أبى ذر:

«يا أبا ذر» تموت غريبا، هل تموت غريبا يا» أبا ذر»؟؟

يا سـيدى ومنبت الفكر الشـريف. يا حلم الرجـال الخـصـيب، ومنبت الفكر الشريف. تسلقت أفكارك حوائط البيوت الضيقة المختنقة وسقوف الأكواخ بين كل حانة وحانة مسجد، وبين كل لص ووال جمع من الفقراء والمساكين"(١)

ولا يقتـصـر التداخل فى النص المسرحى على اللغة، وإنما يتحقق أيضًا فى الشخصيات، فكما يتتابع الحديث متصلا أو متواصلا بالتتابع كموج البحر، تتداخل الشخصيات، فتظهر هكذا فجأة دونما فاصل زمنى أو مكانى وتختفى فجأة دون سابق إنذار كما لو كانت شخصيات نورانية أو ملائكية. وهكذا يظهر أبو ذر بمجرد مناجاة (الكورس/ الزوجة/ المؤدي) له.

«المرأة: ... يا شريدا.. استيقظ

يا أبا ذر غريبا، منفيا

حدق فى الأفق الأزرق واستيقظ.

الكورس

والمؤدى

والمرأة: يا أبا ذر.. ياغريبًا منفيا

حدق فى الأفق الأزرق واستيقظ.

جمهور الصالة: إنه هو، إنه هو، أبو ذر الغفارى(١)

وكأنهم يعرفونه مع أنهم جمهور معاصر؟!

إن فكرة الاستجاد الحاضر بالمخلص الغائب فكرة عولجت مراراً وما تزال فاعلة في فكر كتاب مسرحنا العربي. غير أن المخلص هنا في هذه المسرحية قصير النفس، إذ سريعاً ما يطلب النجدة من زوجه:

"ما عادت أحلام الأجراء

تطفو نيراناً فوق ركود الزمن القاتل

يا ويلي..

يا ويلهم..

يا امراتي

طوفي بي سبع مرات حول الحقيقة.

حقيقة ما كان وما يكون..

احمليني يا أنثى..

يا زوجتي.. يا أمراتي... (٢)

فالمخلص المنتظر الذي جسده حلم يقظة المظلومين الجياع لجأ إلى من يخلصه.. إلى زوجه، وربما أراد أن يعود إلى رحم أمه: «احمليني يا أنثى».

ولا سبيل إلى فك اشتباك التتابع الكلامي فقول أبي ذر متصل بكلام تال له وضع على لسان الكورس:

فآخر قوله متصل بأول ما وضع على ألسنتهم وآخر ما وضع لهم من قول متصل بقوله، متصل بقول وضع على لسان زوجه:

يا امراتي طوفي بي سبع مرات حول الحقيقة

حقيقة ما كان وما يكون..

الكورس:... الطاعة شئ هام

فلا حدود تفصل قوله عن قول غيره؛ إذ يصح أن يواصل الحديث فيكمل العبارة التالية حتى مع تقسيم حديث الكورس في نهايته إلى سؤال وجواب فإنه يمكن إسناده لأبي ذر نفسه:

"الكورس: -تتحول

لا اتحول

تتذمر

اتذمر

تتمرد

وتتعهد

أتعهد

أبو ذر: أيهما تختار

التنفيس الحر عفافًا،

والبحث عن اليقين،

أو المبادئ العاجزة المقهورة؟؟

الدنيا أم الدين؟؟؟

الجنة أم النار

أيهما تختار؟؟

أبحث عن سعر هذا الزمن

الزوجة: كيف يكون اللقاء،

لقاؤنا بالرب

ياوجه الحقيقة

ولمن ستلقى بالمسؤولية؟؟

وكيف تحل القضية

أبو ذر: ثقل على المرض يا امراتى (١)

مـا الذى يفـصل قـول أبى ذر عن قـول نسب إلى الكورس وعن قـوله نسب إلى

الكورس وعن قوله وقول نسب إلى زوجه من يعده وعن قوله بعد القول الذى نسبه فى النص إلى زوجه؟! لا فاصل ولا حدود ولا خصوصية، إنما القول ينساب غنائيا لأنه فى واقعه حديث متصل لنفس واحدة تعانى وتبثنا معاناتها أو نجواها. الكلمات متصلة من حيث المعنى والمبنى والمؤدى فمعناها ومبناها ومؤداها تنتسب جميعها إلى نفس واحدة تعيش حالة معاناة حادة فما ينتسب شئ مما قيل لأحد سوى أبى ذر نفسه فمع اختلاف نسبتها فى النص إلى أكثر من صوت إلا أن ذلك لا يقنع بأنها لأكثر من صوت هي صوت واحد ومعنى واحد ومبنى واحد ومؤدى تأثيرى واحد وهذا شبيه بتتابع أمواج البحر.. اتصال متتابع لوحدات متشابهة فى الصوت والحركة والرؤية والإيقاع المتوحد فكرا ولفظا وصورة، متوحد التأثير مهما طال الحديث والحدث.

ويتضح تأثير تشبع نظر الكاتب وطول تأمله الحركة أمواج البحر على شواطئ الإسكندرية من تداخل ظهور الشخصيات ظهورا أقرب إلى تقنيات انتقالات الأحداث فى الكتابة التليفزيونية، مع انتفاء معالم المكان، فالشخصيات تظهر بالتداعيات اللفظية فما أن ينتهى حديث أبى ذر:

"... وسوف تزداد الشرطة السرية والأدعياء، والدعاة والدعوات فى المساجد والحارات" فإذا بـ(ضوء يظهر على السلطان" فاتك «فاتك» وابنه «ابى المجون» وبعض الحاشية– يمين المسرح).

السلطان فاتك: من أى مستنقع فكرى نشأ هذا الرجل.

لم يؤمن بالتطورية وأن الأقوى يسود

والأضعف يسقط

لم يتفاعل

لم يفهم الظروف الأموية.

أبو المجون: من أى إطار خرج هذا الذى يشبه الخليج.

لم يكن تحرريا.

لم يكن تطوريا

ولن يكون...(١)

إننى بهذا التحليل لا اقصد الكشف عن سلبية فى الكتابة بقدر ما استهدف اكتشاف خاصية ما فى الكتابة المسرحية السكندرية.

ولعل الكاتب هنا فى تصويره للمظلومين الثائرين، أراد عن قصد وربما عن غير قصد أن يعبر عن انسياح حركتهم وتتابع حديث النجوى عندهم وتوحد صورته فى المبنى وفى المعنى وفى التأثير، فطغت صورة تتابع موج البحر وتدفقه ووشوشته للشواطئ دون ملل ودون انقطاع ودون تأثير أيضاً، ذلك أن هذه الخاصية فى الكتابة- فى هذه المسرحية التى بين أيدينا- تفرض نفسها فرضا فى تصويره للطبقات المنسحقة وفى الأمل المخلص لها من عذاباتها ومعاناتها، حيث تتشكل فى صورة انسياح لغوى لا حدود له على ألسنة قائليه.

غير أن عودة المؤدى معلقا يشق صوته الآفاق فيشطر الحدث شطرين فيقطع على السلطان وابنه وحاشيته الحدث الذى ظهر ظهورا فجائيا، كظهور صخرة كأداء فى مياه البحر مما تسبب فى اصطدام أمواج البحر المتتابعة وانكسارها عليها، فهذا هو السلطان ينصح ابنه الماجن السكير:

«السلطان: .. وارسل عيونك فى كل المساجد لينقلوا إليك حوار الشيوخ،

وكلامهم، وثرثرتهم وما تبطن ضمائرهم..

فإذا وقف ضدك شيخ قولا أو فعلا.

فانفه، وشرده

واجعله الزنديق المارق

والعاقل من يفهم من أنت (يصخبون)

(ضوء على المؤدى)

المؤدى: يا حليف البسطاء

ياعدو اللصوص

يا غريبا فى زمان همجى

يا فقيرا فى مكان همجى

يا أبا ذر "تعال

وانشطر كالضوء فى جوف الجبال «لعل ابلج هى الاصح»

وانفجر كالضوء فى سقف السماء"

أليس هذا الصراخ طلبا للنجدة شبيه بصياد اصطدم قاربه الصغير فى صخرة وهو معرض للغرق؟!

أرى أن تأثير البحر وصوره الطبيعية وصور التعامل معه- صور البيئة- مؤثرة فى تقنيات هذه المسرحية وأن المؤلف لم يكن ليستطيع توظيف تقنيات المسرح فى تصوير الانتقالات المكانية والزمانية بغير تقنيات الكتابة التلفزيونية. إذ يكفى إسقاط (ضوء على المؤدى)، (ضوء على السلطان وهو نائم) (١) ليحل الكاتب مشكلة الانتقال عبر مكانين لعلى ألتمس للكاتب والناقد المسرحى المغربى (عبد الكريم برشيد) أحد رموز الدعوة إلى المسرح الاحتفالى العربى عدم احتفائه بكتابات السيد حافظ للمسرح حين قال: "لقد كتب السيد حافظ مسرحيات لا تمت إلى المسرح فى شئ، وصور واقعا غربيا متعدد الأبعاد والزوايا فبدأ هذا الواقع غريبا وبدت مسرحياته أكثر غرابة(٢) وربما كان هذا ما قصدته حيث قلت: "مبدأ الثالث المرفوع".

ولعلى ألتمس لسعد أردش ما قاله فى تقديمه لطبعة تحمل نصين للسيد حافظ معنونا ما قال (مسرح ملتزم): "إن الهدف الأساسى عند الكاتب ليس المسرح فى حد ذاته، ليس الصيغة الفنية على أى شكل من الأشكال ولكنه الكلمة والمضمون إنه يمتلئ بمضمون ما ثم يصبه فى قالب فنى:" ويضيف سعد أردش": فكأنما المسرحية قصيد درامى يذكرنا على سبيل المثال بقصيدة"ياسين وبهية" عند نجيب سرور"(٣).

المسرح السكندرى بين أزمة الثقافة وأزمة المثقف

من نافلة القول أن الفنان لا يكون فنانًا بلا قدرة على الاختيار مع القدرة على الإخبار. أما الاختيار والقدرة على تجسيده تجسيداً إبداعياً فهو عمل الموهبة، فالموهبة يتخير المواقف الساخنة فى الأعمال الفنية التى تشع بالفكر الملتبس أو المشتعل مع الشعور والعاطفة وذلك قرون استشعار الموهبة. أما الإخبار والقدرة عليه فهو عمل الثقافة والتحصيل معرفى وروية تحليلية مثل طائر يحاول التحليق بجناح واحد!!

فما هو نصيب المسرحيين السكندريين من إرادة الاختيار وحيازة الاخبار- وعلى وجه الخصوص كتاب المسرح السكندري- وهل هناك أزمة ما في الموهبة أو في قوة الاخبار (الخبرة المعرفية)؟

إن هذه قضية تشكل طرفًا من أطراف هذا المبحث. أما القضية الثانية فهي تتمثل في معالجات كتاب المسرح السكندريين لصورة المثقف وأزمته بوساطة المسرح.

ولا شك أن بحث هاتين القضيتين سيلقي الضوء الساطع على مصادر الثقافة المسرحية: عند كتاب المسرح في الإسكندرية.

المسرح في الإسكندرية بين التنوير والتنوير

اتجهت بعض الكتابات المسرحية في الإسكندرية وجهة تنويرية، يمكن أن نلحظها في كتابات (أنور جعفر) وفي كتابات (السيد حافظ) مع بعد الهوة ما بين التحصيل الثقافي بينهما (قوة الإخبار) وما بين الموهبتين فكتابات جعفر تميل إلى التوازن ما بين التقليد والتجديد، وكتابات حافظ تميل بحدة نحو الخروج على الموروث في شكل الكتابة، وكتابات جعفر لا تعمد إلى الغموض والإلباس بينما تتقصد كتابات حافظ الإلباس تقصدا وفيها أو في الكثير منها تعبيرات مباشرة أقرب إلى الشعارات، على حين أننا قليلا ما نجد للشعارات أو المباشرة أثرا أو مظهر نشوز في كتابات أنور جعفر- وذلك مرجعه التأثر الذاتي وبواعثه-.

ولأن التنوير مهمة لا يقدر على السير بها غير حامل لمشعل الاستنارة ليقوم بدور تنويري لكاتب ما لا يعني أنه محمل بحصيلة معرفية كبيرة فحسب ولكنها حصيلة معرفية وحصيلة نقدية في آن واحد لأنه مسؤول عن فرز القيم والأفكار عن بعضها البعض، مسؤول عن توجيه السلوك البشري الفكري والاعتقادي والإجتماعي والاقتصادي، مسؤول عن مواجهة ثقافة الإذعان والحصن على ثقافة التمرد إذا ارتقى من الهدف التنويري إلى الهدف التنويري. وفي كل الحالات فإن الكتابة التنويرية تعد المستوى الأول لعملية التغيير لأنها ممهدة للكتابة التنويرية التي تملك المتلقي منطلقات فكر التغيير وقيمه ووسائله أيضاً.

فما هي ملامح التنوير في كتابات كل من أنور جعفر والسيد حافظ للمسرح. لاشك أن كتابات السيد حافظ؛ فيما عرضنا له؛ كتابة تنويرية.

ملامح التنوير في كتابات أنور جعفر المسرحية

لأن التنوير مهمة ثقافية لا يضطلع بها إلا المثقف، المتملك لأساليب الإقناع عن طريق العرض والتفنيد والتمثيل والمقارنات والتشخيص والتفكيك كشفا لما تنطوى عليه بعض القيم الموروثة من تناقضات ومن سلبيات، لذلك فلابد من تسلح الكاتب التنويرى بالتحصيل الثقافى المستوعب للتراث استيعابا نقديا، بمعنى أن الكاتب التنويرى يقف بالضرورة موقفا أوليا متشككا فى التراث، لأن موقف التأييد لا يصنع تنويرا وإنما هو مدعم للتراث ومثبت له، فعن طريق استيعاب التراث ثم التشكك فى قيمه؛يمكن الكشف عن الالتماعات التراثية سواء فى الشكل أو فى المضمون أو مواضع منهما معا؛ والكشف عن قيم تعريق الانطلاق البناء نحو المستقبل والمأمول، وصناعة التقدم.

والكاتب التنويرى المستوعب للتراث والفاعل فى تنقيته من قيم التجمد والتصلب والتخلف لا يتتبع المادة التراثية فحسب ولكنه يتتبع حاضر أمته ويعمل على استشفاف طريق مستقبلها من خلال استقرائه النقدى للواقع المعيشى أو الحلم بذلك بالتحليق فى عالم متخيل والحض الاجتماعى على ذلك أيضا. وهو لكى يسعى إلى التنوير فإنه يركز على الشخصيات التى قد يكون لها دور تنويرى فى واقع أمته أو ضمن رموز عالمية من عصور ماضية أو قائمة. ومعنى ذلك أنه يتعرض ضمن ما يتعرض له من أحداث ومواقف وشخصيات لصورة المثقف المستنير فى انتصاراته وفى كبواته. ولأن المجتمعات فى تصلبها تنتصر دائما على رموز الاستنارة فى وقت أدائها لدورها التنويرى ، فتهزمها كيانا إنسانيا بالنفى أو التجويع أو التهديد، والإرهاب الذى يبدأ فكريا وقد ينتهى دمويا- فى الغالب-، إلا أن فكره التنويرى هو المنتصر، لأنه يبقى ويتنامى دوره فى المجتمع ويتسرب إلى المجتمعات فى عصره أو فى عصور تالية لعصره.

من هنا نجد صورة التنوير فى مسرحيات أنور جعفر ترتكز على شخصية المثقف الثائر أو المتمرد (ماسار)(١) (طرفة بن العبد)(٢) ولأن الثورة هى نوع من الخروج الحاد والفارق بين الواقع والحلم، لذا نجد (طرفة بن العبد) فى مسرحية أنور جعفر، حالمًا، ليس لكونه شاعراً فحلا ولكن لكونه سابحًا ضد التيار، صانعًا بالحلم وبالشعر علامة فارقة بين واقع الحياة العربية الجامدة وبين ما يأمل تحققه فى واقع تلك الحياة من تغيير يسقط عن كاهل أمته التبعية والظلم، التبعية للموروثات المتبلدة والتبعية للدول الاقوى التى تحيط بوطنه إحاطة القيد بمعصم السجين وتلك أو مستويات أزمته

كمثقف وكإنسان وكوطنى وهى أزمة تؤدى به إلى الاغتراب والغربة:

"طرفة: أنا من طوف فى كل الأمكنة وفى كل الازمان، أنشد أشعارى فى المنتديات وفى الحانات. أحلم دومًا الرحيل وفى الترحال حلمًا أبديًا لا يتبدل.. أحلم بالواحات الآمنة الخضراء أحلم بتكاتف كل رعاة الإبل البسطاء بهذى الصحراء.. كل المقهورين نووى الأيدى المعروقة فى سيف بتار واحد، يبرق ويقطع رقاب مناذرة الحيرة.. سيف يبرق ويقطع رقاب غساسنة الروم. أحلم بتحول كل رعاة الإبل البسطاء بهذى الصحراء إلى نار تتصدى للفرس والروم وتحرق كل الاتباع"(١)

طرفة هنا مثقف مأزوم، متفاعل مع المجتمع والمجتمع لا يستجيب لأطروحاته ولا للحلول الحالة عن الأمن. أمن الوطن وأمانه، لذلك يشعر بالاغتراب ويعرف الغربة المكانية مرتحلا أبدأ عن المكان كما اغترب عن الزمان والعصر والبيئة وهو فى مكانه قبل أن يرحل عنه. يحلم حلمًا وحيدا لا يتبدل بعيش رغد وأمن دائم للوطن. غير أنه مثقف طبقى منحاز للأجراء (رعاة الإبل) وهو مثقف ثورى لأنه ضد النظم الملكية:

«شيخ الفتيان: ويحك يا ولدى! هذا صوت يكرهه الجبناء.. صوت يحذره الحكام

بكل مكان وزمان!

صوت فردى١: صوت يكرهه كل ملوك الدنيا.. يحسبون له ألف حساب ويحاولون

دوامًا إخماده.

صوت يكرهه الأهل بكل الأحياء، ومنه يتبرأون (١)

المثقف معزول عن تقاليد مجتمعه الخانع، عدو للأعداء الخارجيين للوطن عدو للخنوع. عدو للملوك- حالة كونه مثقفًا ثورياً- أو تنويرياً.

وإلى جانب ذلك فهو مؤثر فى مجتمع الخارجين على النظام والمهمومين بقضية الهوية الحالمين بمستقبل أكثر إشراقًا:

«شيخ الفتيان: صرخاتك هذى كنا نسمعها فى البرية .. كانت كلماتك تلهبنا وتثير الحمية فينا.. كان البعض يصدقها والبعض يكذبها.. لكن الدعوة أن نتوحد كانت تفرحنا(٢)

والتنوير وقفة ضد التخلف وثقافة التخلف:

«صوت فردى١ فى سوق عكاظ سمعنا بعد الموسم بقليل أنك فى الحيرة عند الملك النعمان... قالوا إن صادف يوماً من أيام نعيم النعمان عاد إلى الأهل بحمر النعم وساد أما إن صادف يوما من أيام البؤس السوداء فقد راح وباد(٣)

إن الاعتقاد فى التفاؤل والتشاؤم يدخل ضمن ثقافة التخلف وهى ثقافة سمعية تسود بين العامة. والكثير من الخارجين على نظام المجتمع يعتقدون فيها.

ومعنى هذا أنهم يتملكوا بعد أدوات مناهضة الواقع الذى خرجوا عليه لأنهم ما يزالون يدينون بأفكاره وموروثاته فالتغيير الفكرى أساس للتعبير المادى لواقع مرفوض.

والمؤلف بكشفه لهذا الواقع الذى يعيشه هؤلاء بخروجهم عليه مع ثبات الموروثات الفكرية وسكنها لآليات تفكيرهم يشير إلى أن التنوير يأتى من خارجهم، والتنوير لا يمسهم هم ولكنه يمس من هو على شاكلتهم ممن يعيشون فى عصرنا ومازالت الموروثات المتحجرة والمقيدة لحركة التطور تسكنهم فمع أن الفكرة الأرسطالية القديمة، التى كانت تؤمن الأرض هى مركز الكون قد بطلت منذ (كوبرنيكوس) إلا أن توابعها مازالت فاعلة فى مجتمعنا، إذ نرى غالبيتنا يؤمن بفكرة ما يعتنقها بوصفها مركز الكون ومحور حركة كل شئ يخصه ويخص غيره من الناس فى كل أرجاء المعمورة.

وأنور جعفر فى أعماله المسرحية (مارسا) (كافور.. المسك والطين) (رحلة طرفة بن العبد إلى الموت) و (الأمير والدرويش) يذيب تكلسات الموروث المتحجر الذى مازال مركز حركة الكون فى عرف غالبية تعتنق فكرة واحدة تدور فى فلكها حتى تقتلها تلك الفكرة وتقتل مجتمعاتها، لذلك كان جهد أنور جعفر التنويرى مجسداً للمثقف من حيث كونه ضمير أمته وخزانة معارفها المتنقله عبر العصور والأمكنة؟:

«شيخ الفتيان:.. لكنا يا ولدى فى شغف أن نسمع منك لنروى للأجيال.. إذ منذ اللحظة يفخر كل الفتيان بهذا السجن أنهم وا كانوا فى الحبس وقت قدوم الشاعر طرفة بن العبد».

ولأن المثقف المستنير والتنويرى ضمير أمته، لذلك فهو محط اهتمام نظام الحكم وأجهزته، لأن كل منهما يرفض الآخر. وهو محط اهتمام الخارجين على الدولة ونظمها باعتبارهم معارضين ورافضين لأساليبها.

ولأن التنويرى فيه يجد نفسه ممتداً فيهم، ويجدوا هم أنفسهم فيه .. فى أقواله وأفعاله وحلمه الذى هو حلمهم بالعدل وبالحرية:

«طرفة: ذلك أكثر مما أتمنى .. والله لو حانت منيتى الآن يا شيخ الفتيان لمت جذلان قرير العين جذلان لأنى وجدت نفسى فى الحبس جنورا وامتداداً(١).

غير أن التراثى فيه يميل مع العامة فى ميلهم الدائم نحو المواجهات ونحو الخوض الحاكى لصورها:

«صوت جماعى: ماذا جرى يا طرفة؟ ماذا جرى؟

صوت فردى١: أذهبت إلى الحيرة حقًا؟

صوت فردى٢: أرايت الطاغية المتجبر؟

صوت جماعى: ماذا جرى يا طرفة؟ ماذا جرى؟

إن المواجهات الساخنة بين أطراف العداء، إذا كانت تدور بين بطلهم (محور حركة مجتمعهم)- وفق اعتقادهم- بوصفه مثلهم الأعلى- ورمز السلطة أى مواجهة رمز الخروج على النظام مع رمز النظام المسيطر (عددهم) سواء أكان قوة خارجية طامعة أم قوة وطنية هو محل ميلهم. وهو فعل سلبى استهلاكى لأنهم يكتفون عادة بالإنصات إلى انتصار بطلهم ومثلهم الأعلى على العدو الذى يبطش بهم، دون أن يحركوا.

ساكنا فى مواجهته جماعة منظمة وإنما يكتفون بمواجهة أحدهم الذى جعلوه محور حركتهم، يتركونه يدور من أن يدوروا معه:

«طرفة: رحت إلى الحيرة بفؤاد يتوجس شرا..

تعيساً متطيراً أنهض من نومى كل يوم عشت فيها..

خائبًا عدت منها.. خائباً عدت منها.

إن المصدر التنويرى الذى يصنعه المؤلف هنا ماثل فى تلك الصدمة التى يصدمها بطله للشريحة الاجتماعية الخارجة على نظام الحكم، إذ توقعت بطلها ورمزها ومثلها الأعلى منتصراً- هكذا- فهو محور حلمها، محور وجودها.. فلما علموا منه برجوعه خائباً أصابتهم الصدمة:

«شيخ الفتيان: عجباً! هل عدت كما رحت بفواض خال من جائزة النعمان وصلته» على أن المدهش فى الأمر هو مظهر الانتصار عندهم فمجرد عودة بطلهم من

رحلته إلى الحيرة- حيث رأس النظام المسيطر على مقدرات بلادهم ومصائرهم محملاً بالهدايا والجوائز هو موضع فخارهم، وكان الأمر لا يعدو أن يكون مجرد مسابقة أو مباراة فى لعبة (النرد)- مثلا.

والتنوير ماثل أيضًا فى إدراك تمسك (النعمان) ملك الحيرة وهو أجنبى عن جزيرة العرب وبلادهم للقاعدة الذهبية للحدود الطبقية وتمسكه الصارم بمبادئ الصراع وأصوله فالمثقف الخارج على الترابية عدو لحارسها والمنتفع بثباتها لذلك يأمر بنفيه إلى العدم، لأنه خرج على قاعدة الصراع ولجأ الاستثناء كما فعل (أجير) بريخت فى مسرحية (الاستثناء والقاعدة):

«طرفة: عدت بخفى حنين.. بصحيفة شؤم وبوار تحوى أمر الملك النعمان إلى

حاكم «هجر» أن يقتلنى

وهكذا نكتشف أن البطل هنا لم يكن تنويريا، ولكن التنويرى هو المؤلف والاستنارة موجهة إلى المتلقى لهذا النص، لأنه يتعلم من هذا الموقف وغيره، كيف يعدل سلوكه ويغير مواقفه تجاه الأحداث المتشابهة مع مواقف طرفه وشيخ الفتيان وجماعته المتمردة، التمرد وإن كان حقا مشروعا للمظلوم إلا أن التمرد لا يتحقق ولا ينجح فى كسر طوق القهر دون كسر المتمرد لطوق قداسة ما يتمرد عليه أولا، ثم تملكه لآليات القضاء على ظالميه.. فإذا كان الظلم مصدره نظام حكم فإن القضاء عليه يتطلب نظاما متكافئا فى حفاظه على قاعدة الصراع وآليات حسمه لصالح المظلومين بوصفهم طبقة وليسوا مجرد جماعة أو شلة متمردة.

والتنوير هنا ماثل فى انقلاب اعتزاز الفتيان وشيخهم ببطلهم المخلص المفترض إلى سخط عليه وتحقير لشأنه وبذلك يعدل المؤلف من سلوك الفتيان وشيخهم وذلك موقف تعليمى:

«صوت جماعى: اللعنة! ولماذا؟

طرفة: هذا قدرى .. من منا يعلم ماذا يحدث فى غده

شيخ الفتيان: ولم الإذعان لأمر الملك المجنون؟ لم تهرب وتفر من القتل بلا سبب؟

طرفة: قدر مقدور أن اقتل فى الأصفاد..

صوت جماعى: أواه يا نجم الصعاليك البليد الأحمق!»

وهكذا يتكشف للجماعة المتمردة والتى لا تملك إلا حسها الطبقى بالظلم، يتكشف لها خواء بطلها وممثلها الأعلى، لأنه تابع أصيل لثقافة الإذعان من هنا كان لفظه لهم، فهو يلقى جزاء إذعانه فى مقابل تمردهم، فهم متناقضين تناقضًا جزئيًا لأنهم يؤمنون فى قرارة أنفسهم بما يؤمن به ولكنهم مع ذلك يقاومونه على المستوى العملى، إيمانهم نوع من الإذعان الظاهرى وهم يناقضونه على المستوى العملى عبر الاحتكاك اليومى، ولكنه متناقض تناقضاً جوهرياً، إذ إنه متمرد على المستوى النظرى ووسيلة تمرده شعره أى أقواله ولكنه على المستوى العملى والاحتكاك اليومى والممارسة مذعن للتراتبية المعرفية تمام الإذعان وفى ذلك مقتله.

ويتمثل البعد التنويرى فى جهد المؤلف فى كشف الباعث الذاتى للتمرد والارتكاز عليه فى مواجه العدو:

«طرفة: (وظلم نوى القربى أشد مضاضة على النفس من وقع الحسام المهند) تدرون بأني منذ رأيت الدنيا من حولي .. وذوو قرباى هم من ظلموني.. أعمامى نهبوا إرثى أكلوا حقى .. هل تدرون ما معنى أن يظلم إنسان؟ ما معنى أن يظلم شاعر؟ وقتها تمنيت أن اضرم نارا فيهم.. لكنى حينئذ كنت ضعيفاً. كانوا هم أكثر عدداً، أوفر مالاً .. كان سلاحى الأوحد أن أهجوهم.."(١)

إذن فطرفة مجرد متهيج .. والمتهيج سريعًا ما تنطفئ لهب تهيجة كما اشتعلت فالتهيج البرجوازى- تجاوزا- غاية ما يقدر عليه المتمرد الذاتى الباعث. ولأن لكل فعل رد فعل مسار له، فإن هجاء طرفة لذويه جعلهم يتحالفون مع ذيول الملك الاجنبى النعمان لنفيه عن الوجود:

«عقبة:.. فى البدء ظننتها إغارة على الحى لاتنذر. ولكنها كانت إلى العراء تتجه... تبنيهم فوجدتهم شيوخ الحى والأعمام ومعهم إذن الملك النعمان وعينه.. تبعتهم ورأيتهم وسمعتهم . كان الحشد يا طرفه بك يأتمر(٢)

وتلك أيضا إضاءة على التحالف الطبيعى والدائم (الاستراتيجى) بين أغنياء البلد والقوى الخارجية الطامعة، تحالف ضد كل ما يهدد سيطرتها واستغلالها فالمستغل المسيطر الصغير مدعوم بالمستغل المسيطر الأكبر.

وأخلص من هذا التحليل إلى أن انور جعفر كاتب مسرحى تنويرى يناقش أزمة

المثقف العربى فى تناقضه أو تناقض فعله مع معرفته فهو متمرد تمرد المتهيج الذاتى من حيث فعله ومذعن للمعرفة التراتبية المتوارثة مقدس لها الأمر الذى يودى به فى النهاية.

توابع أزمة الثقافة في المسرح السكندرى

تتبدى أزمة الثقافة فى المسرح السكندرى فى عدد من الصور.. منها غيبة إلمام البعض بأصول الكتابة المسرحية ولا أخص بذلك أسلوبا محدداً للكتابة كلاسيكياً كان أو معاصراً أو طليعيا أو تجريبيًا، إذ أن لكل أسلوب أصولا وتقنيات تنسبه إلى نوعه وتفرق بينه وبين غيره من أساليب فن الكتابة المسرحية- هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن ضحالة الموهبة (ضعف الاختيار) إلى جانب انعدام (القدرة على الاخبار) تعمل عملها فى تسطيح بعض الكتاب المنتسبة إلى المسرح، على الرغم من قدرة الكاتب على تضمين نصه بعض التعبيرات الشعبية السكندرية الدارجة التى تعكس روح التعبير الشعبى فى مقاطع متعددة من الحوار وقد تمثل ذلك فى نص بعنوان (قهوة المعلم لول) للكاتب أحمد خضر(١) التى قدم لها بأقوال لا يمت حرف واحد منها إلى ذلك النص بصلة، إذ يرخص فى تلك المقدمة لكل من يظن أنه كاتب مسرحى ليتسم مكاناً ليس مؤهلا له فى الحقل المسرحى ومع اعتراف صاحب التقديم فى مقدمته للنص بضعف صلته أو علاقته بالمسرح، إلا أنه يقرر فى المقدمة بأن الكاتب «يملك الأدوات التى تمكنه من إخضاع هذه الزاوية بطبيعة فنية المسرحية» ويثبته محوراً من محاور الكتابة المسرحية- وليته يكون- «إننا هنا أمام مسرح تنظر إليه من بعض الوجوه فتظن أنه قديم كله ثم تنظر إليه من وجوه أخرى فتخال أنه جديد كله، ذلك أنه يجمع القديم والجديد على نحو خاص(٢) فماذا فى هذا النص مما عرضنا له من آراء كبار الفلاسفة والنقاد والكتاب حول الخاصية المشتركة بين الشعر والمسرح، ماذا فيه من قول أرسطو، أو اليوت أو بريخت أو غيرهم من أهل الحرفة المسرحية فى الكتابة أو النقد، ليس فيه شئ منها بل ليس فيه شئ مما صدرت به المطبوعة من ضعف صلته بالمسرح- باعترافه.

وقد بنيت رأيى هذا على البنية التقنية للنص دون أدنى اعتبار لشئ من خارجه- حتى ولا واعتزازى بالأستاذ أحمد خضر الصديق من أيام رئاستى لجمعية الدراما بالاسكندرية (٧٣-٧٩) ومع اعتزازى وتقديرى للزميل والصديق الشاعر د. فوزى

خضر- بنيت رأيى بحياد تام مرتكزاً على النص من حيث (الكيفية والسببية وصولاً إلى تحديد التوعية)

ركائز تقييمى للنص:

النص يصور قيم انحلال تام للمجتمع المصرى ممثلاً فى قطاع شعبى سكندرى عاش أيام الملكية والاحتلال الإنجليزى، تصويراً ميلودرامياً (قائمًا على الافتعال والمبالغات والانتقالات غير المبررة وغير الممهد لها تمهيداً درامياً).

-الشخصيات كلها (خائنه- غير شريفة- تبيع العرض والوطن والرجولة)

بكوب حلبة حصى).

-الشخصيات مسطحة (بدون أبعاد جسمية أو نفسية أو اجتماعية محددة) وبدون علاقات أو دوافع.

-الافعال تقوم على الصدفة والاحداث تتم بشكل فجائى.

-الحوار به الكثير من الألفاظ غير الأدبية (النابية)

-الحدث الرئيسى تكرار لقصة فيلم مصرى قديم (إسماعيل يس فى البحرية) (أم تحرض ابنتها على التقرب من (معلم) مع علمها بعلاقة حب متبادلة بينها وبين واحد من شباب الحارة المثقفين وما صاحب ذلك من سلسلة مؤامرات خفيفة الظل تنتهى بسقوط الفتاة).

-البناء الدرامى للنص أقرب من حيث تغيير المناظر إلى أسلوب التقطيع التليفزيونى منه إلى المسرح. وهو فى ذلك شبيه بأسلوب بناء الأحداث فى مسرح السيد حافظ- من حيث الشكل.

تأسيساً على ما تقدم أرانى من موقع التخصص أرى نقيض ما رآه صاحب المقدمة من أن «.. أحمد خضر يعد اكتشافاً هاماً بالنسبة للمسرح الواقعى الحديث فى مصر خاصة بالنسبة للحركة الأدبية فى الاسكندرية..»

فأنا أرى أن أحمد خضر مؤهل للكتابة التليفزيونية لأنه يكتب وفق تقنيات الكتابة التليفزيونية، كما أن صوره الدرامية فيها ملامح ابن البلد السكندرى وتعبيراته الشعبية، شريطة تخلصه من تقنيات الكتابة الميلودرامية (الافتعالات الدرامية.)

الطفل وبنيوية المعرفة فى الإبداع الفلسفى لمسرح
يوسف عز الدين عيسى

يرتكز كل موجود على قانون ما؛ فما من موجود إلا وله قانونه الذى ينظم وجوده؛ لأنه لا موجود بدون نظام. الموجود هو موجود لأنه انتظم فى حيز زمانى وحيز مكانى. والحيز هو المساحة المكانية التى تحدها حدود، وكذلك هو المساحة الزمنية التى تحدها حدود بمعنى أن لها أول ولها آخر. والحيز لا يكتسب مسماه بدون وعى بشرى به.. والوعى بالحيز نوع من المعايشة بين الكتلة والحيز على أن تكون كتلة بشرية. ومعنى القول بكتلة بشرية (جماعة فى مكان وزمان يتفاعل أفرادها مهما صغر عددهم أو كبروا مع بعضهم البعض) ومع الحيز المكانى والحيز الزمانى فلا وجود بدون تفاعل. التفاعل هو نوع من التخلى الفردى عن القانون الذاتى الذى ينتظم الموجود الفرد قدر الإمكان والتقيد بحدود. القانون الجماعى الذى ينظم الموجودات الجماعية، ثم التخلى الجزئى عن قانون الوجود الجماعى والتقيد بحدود القانون الهندسى وهو قانون الحيز الزمانى والمكانى. فلا مكان بغير زمان ولا زمان ولا مكان بغير موجود يعى ذلك كله ولا وعى لموجود بغير ممارسة وتفاعل. والوعى يأتى للفرد من خارجه ويعد التفاعل كاملاً فى حالة الفرد الذى أتاه من الخارج المحيط،عن طريق طريق اكتسابه بالممارسة الفردية مع الآخرين أى بتفاعل القانون الذاتى للفرد مع القوانين الذاتية أفراد الآخرين الذين يتعامل معهم هذا الفرد ويكون مجموع العناصر المتوافقة مع بعضها قانون الفرد الداخلى أى وعيه. وتوظيفه لهذا الوعى بما يدعم وجوده دون صراع مع وجود غيره، وهذا قريب دون شك من رؤية الوجود بين الماديين لاشكالية الحرية والالتزام.

ولربما كان الإنسان هو الموجود الوحيد- فيما نعلم- عن الكائنات الحية الذى يأتيه وعيه من خارجه ومن داخله فى الوقت نفسه.

لأن غيره من الموجودات الحية، يأتيه وعيه من خارجه.

وفى حالة الطفل فإننى لا أستطيع أن أزعم أن الوعى يأتيه من داخله. وهذا الزعم يوقعنى لاشك فى إشكالية التعارض بين المفهوم السابق الذى حددته وبين هذا المفهوم؛ إذ يضع الطفل فى مصاف الموجودات الحية غير البشرية من حيث الجوهر: لأن الطفل حقيقة فى مرحلته السنية الأولى منذ ولادته وحتى مرحلة ما قبل المدرسة بقليل لا يأتيه الوعى إلا من خارجه؛ لأن الوعى لا يأتى من الداخل إلا بعد تكوين العقل، أى بعد اختزان خلايا الوعى عنده لآلاف الصور الذهنية فى القول وفى الفعل وتفاعلها

مع ما تستقبله حواسه وتوجد لها مقابلا معنوياً. وهذا لايتم إلا عن طريق التحصيل الخارجى الناتج عن التفاعلات الاجتماعية والحياتيه والطبيعية شريطة ملاحظتها؛ هذه الملاحظة التى تختزلت صورتها فى خلية الوعى؛ الأمر الذى يشكل- مع مرور الوقت وتراكم الصور المختزلة فيما يحس- ذاكرة تخيليةوعن طريق القدرة البشرية على الموازنات والمقارنات بين ما يتم تحصيله من معارف وممارسات عن طريق الحواس الخشنة (الإبصار والسمع والشم والتذوق واللمس) وبين مثيلاتها ومتناظراتها من الصور المختزنة تتكون الصورة الانفعالية، وهى تتراكم وتختزن مع تعدد الممارسات والتفاعلات الانفعالية لتشكل ما يعرف بالذاكرة الانفعالية.

الفنان والذاكرة الانفعالية:

والذاكرة الانفعالية خاصية متنامية لدى الفنان لأنه الكائن الوحيد الذى يهتم ذاكرته حيث يسترجع الصورة ليؤثر بها على غيره عن طريق مقدرته التلقائية والحرفية التى تجسد ما يمارس من فن.

ومع طول استخدام الخاص المتفرد لهذه الذاكرة الانفعالية نتاج ذاكرته مع نتاج بذاكرته أشخاص متفردين مثله تنتج الخبرة الانفعالية. وهذه الخبرة الانفعالية هى ما يجب أن تكون موضع قانون الكتابة الفنية والأدبية سواء أكانت قصة أم شعراً أم موسيقى أم مسرحية أم فيلماً سينمائياً أم لوحة. على أن ما يفرق بين الخبرة الانفعالية المسرحية وبين الخبرة الانفعالية السينمائية أو التشكيلية أو الأدبية هو التخصص الدقيق الذى يعد نتاج التفاعل والممارسة الحياتية الفردية وهو ما يعرف بالخبرة الحرفية النوعية والخبرة المعرفية والعلمية متفاعلة مع الذاكرة الانفعالية، لتشكل جميعاً الخبرة الانفعالية التى حين تختلف عند جماعة من الفنانين عنها عند جماعة أخرى تشكل اتجاها فنيا.

والخبرة الانفعالية تتميز من أديب إلى آخر ومن فنان إلى آخر وتتنوع من اتجاه فنى إلى اتجاه فنى فى أى فرع من فروع الفن المختلفة والمتباينة.

والخبرة الانفعالية تقف عند حدود صياغتها فى النسيج الفنى الذى يستدعيها لتحقيق التعبير الأمثل- من جهة مبدعها- عن حدث أو صورة أو عن شخصية أو عن فكرة أو عن جو يعيشه المبدع.

وتشكل هذه العملية عندئذ ما يسمى بالإبداع الفني. وتشكل إبداعات الفنانين في فرع من فروع الفن المختلفة ما يسمى بالخبرة الفنية في حين يشكل مجموع الخبرات الفنية في فن من الفنون ما يعرف بتاريخ هذا الفن.. حيث يكون هناك حصر لنشوء العمل الفني ومصادره وتأثيراته ومبدعه ونشره أو عرضه في التأليف وفي الإخراج وفي الأداء مع حصر لمراحل تطوره وما تفرع عنه من ظواهر فنية ومصادر هذه الظواهر مع العناية الخاصة بالعلامات البارزة سواء تمثلت في أشخاص أو ظواهر أو إنتاج إبداعي وذلك كله بهدف تكوين خبرة علمية لدى دارس هذا الفن أو المهتم به على سبيل الثقافة الفنية العامة أو الخاصة على المدى القريب وعلى المدى البعيد.

الطفل (منذ ولادته حتى السادسة) إنسان بلا إرادة اجتماعية.

وليس في مقدور الطفل بالتأكيد عمل شئ من هذا أو من بعضه؛ ذلك لأن قدرته على التحصيل ضئيلة وضعيفة؛ لضعف قدرته على الملاحظة- من الأساس- ومن ثم إنعدام قدرته على التفكير دون باعث خارجي..

ومن هذا التصور كله أقول بأن الطفل منذ ولادته وحتى مرحلة دراسته الأولية يأتيه الوعي من خارجه. ومعنى هذا أن الحركة الحسية تأتيه فقط من حواسه الخشنة: (اللمس والشم والذوق والسمع والبصر) و لأنها تكون ضعيفة في سنه الأولى فلذلك يكون في عداد الموجود غير الواعي، وإنما هو موجود بحواس ولكنه يتحرك وفق قانون خارجي عام (غريزي)؛ فهو يتحرك شأن كل كائن حي، وهو يتغذى وينمو شأن كل كائن حي، وهو يمارس غرائز الكائن الحي من إخراج ونوم وتنفس وهو شأن كل إنسان فيما عدا افتقاده للإرادة. وهذا طبيعي لأنه الإنسان الذي لم يتكون له عقل بعد (خبرة عملية ومعرفية وإجتماعية- خبرة بشرية-) «فالطفل ليس لديه مفهوم عن ماهية الصواب والخطأ(١)

لذلك فإنه إنسان بدون قانون إنساني، أي بلا إرادة ذاتية أو اجتماعية لأنه فاقد للقدرة على التفكير الذاتي ومن ثم للقدرة على التصور والتقدير ومن ثم اتخاذ قرار محدد لموقف ما أو لا إرادة.

تحريك الطفل من خارجه عن طريق الفن:

ولكون الفن يعتمد على المحاكاة لينطلق بعد ذلك إلى مراحل الإبداع ولأن غاية

ما يمكن أن يثير ملاحظة الطفل هو عنصر التقليد لذلك كان التقليد وسيلة هامة فى نقل محرك الطفل من خارجه إلى داخله تدريجيا، لأن الطفل يتأثر «فى نموه الاجتماعى بالأفراد الذين يتفاعل معهم وبالمجتمع الذى يحيا فى ظله وبالقيم الثقافية السائدة فى أسرته(٢)

وهذا التأثر؛ يحض على إيجاد قانون إنسانى خاص به.

ولكن هذا التأثر يتم على مراحل متعددة ومستويات متباينة وبطرق متدرجة. والتعدد قائم فى مصادر التأثير التى تنقل المحرك إلى داخله ومن هذه المصادر التاثيرية ومن يحتك بهم إذ يحضه سلوكهم على تقليدهم أو محاولة ذلك.

ولأن الفن يقوم على انتفاء عناصر التعبير ومادة التصوير والتشكيل وهذا الانتفاء هو نوع من التركيز على عدد من العناصر ثم معالجتها فنيًا، معالجة تتم بالتنويع والتكرار والمقابلة والترادف والتوازى والتخييل وبقية عناصر التشكيل والتصوير الفنى والتعبيرى؛ لذلك فإن تنمية قدرات الطفل على الملاحظة ومن ثم المحاكاة تكون أكثر فائدة وتأثيراً على الطفل فى طريق محاولة سلوكه إلى داخله؛ أو بمعنى آخر أن ينبع دافعه إلى الفعل والحركة من داخله عن طريق دفعه لتكرار ما يلاحظه من مظهر حركة الصوت وحركة الجسم دون جوهرهما.

فنون الطفل بين القانون الطبيعى والقانون الرياضى:

لأن الطفل إنسان حى فإن قانون حركته (غريزى) نابع من داخله ولأنه إنسان حى بلا عقل- فى مرحلته الأولى - لذا فإن قانون حركته يكون من خارجه على هذا فإن قانونين بحركان الطفل وهما القانون الطبيعى والقانون الرياضى الهندسى أحدهما تجسيدى والآخر تجريدى ولكن القانون التجريدى هو الغالب المسيطر كلما كان الطفل صغيراً وخال من الفعل.

وللتفرق بين ما هو طبيعى وما هو هندسى يمكننا رسم خط نرسمه على الورق. فنلاحظ أنه عبارة عن مجموعة نقط متتابعة متلاحمة فى تواصل يبدأ بنقطة وينتهى بنقطة- ويمكننا تشكيل هذا الخط وتطويعه ليصبح دائرة أو نصف دائرة أو شكلاً بيضاوياً كما يمكننا صنع عدد من الخطوط المتعامدة عن طريق رسم أفقى أو نبنى

خطًا رأسيا أو أكثر لتشكل مثلثًا متعدد الزوايا؛ وفق القانون الهندسي الذي يجسد مرسوم لقانون رياضي. والطفل له من حيث القانون الهندسي للموجودات الحية أكثر مما له من حيث قانون الطبيعة؛ فلقد بنيت طبيعة الموجودات الحية على غرائز. عرفناها وهي غريزة الحركة والنمو وغريزة التغذية والصفات الوراثية وهذا قانون طبيعي الوظيفة.

في حين بنيت هندسة الموجودات الحي منها والجماد على تراكم المتماثلات على النحو الذي أوضحته بمثال النقطة التي إن تراكمت في تتبع وتواصل وتلاحم تصنع خطا تشكله الطبيعة البشرية وفق استخدامات تناسب أغراضها الحداثية المتنوعة والمتغيرة والمتطورة، والقانون الهندسي قانون تجسيد قوانين الرياضة في أشكال وهي مجردة. ولكن القانون الطبيعي هو قانون تجسيد جدل هذه الأشكال والموجودات- الحي منها والجماد- أي قانون جوهر الأشياء وهو قانون يكتسب مسماه من الإنسان نفسه؛ فهو المنوط تاريخياً بكشف جوهر الأشياء. وقد انجزت هذه المهمة التاريخية عن طريق علوم الفلسفة وكذلك فلسفة الوجود نفسه ثم بعد ذلك. فلسفة الإنسان نفسه بوصفه ذاتًا وبوصفه متناقضاً في فكره وفي سلوكه وفي إرادته ومشاعره والطفل في رحلة تحصيله المعرفية لا يتعرف على الأشياء إلا من حيث مظهرها وهي عنده مجردات ليس إلا أي تخضع للقانون الرياضي وهو في مرحلته السنية المبكرة يتعامل معها تعاملا مادياً بمعنى أنه يحاول أن يلمسها. وهو إذ ينجح في ذلك الأمر فإنه يحاول إخضاعها للقانون الطبيعي إذ يجعلها مادة لسد حاجته الفمية الغريزية. ولأنه لا يمتلك الحركة الإرادية من داخله فإن الحركة تأتيه من خارجه. ولأنه لا يمتلك الوعي الذي يشكل حركته اللاإرادية فإنه يتعامل مع المتحرك أو يتعامل مع الاشياء المتحركة بنفسها أو بغيرها أو المتحركة به دون إرادة واعية صادرة عنه لذلك فإن الحركة عنده تأخذ أشكالاً مجردة أي تخضع للقانون الرياضي الهندسي. لذلك يقدم له صور لابد وأن تكون متحركة وفق حركة هندسية غير مركبة- لانتفاء الوعي بجوهرها عنده.

لأن كل ما لديه من جوهر الأشياء هو أمل تحولها إلى وسيلة تغذية(١) وهذا أمر غريزي غير مركب.

وخير إداة تستخدم لتدريبه عن طريق المحاكاة هي العروسة لأنها تدخل ضمن قانون القياس الهندسي الرياضي فالفم خط أفقي محدود والأنف خط رأسي محدود متعامد على خط الفم والعينان خطان أفقيان والرمشان خطان افقيان متوازيان مع

خطى العين. والرأس تشكيل خطى دائرى بيضاوى وكذلك الجسم خطان رأسيان متوازيان يحدهما خطان أفقيان أحدهما ارتكزت فى منتصفه الرأس فى تناسب هندسى بحيث يشكل الكف الأيمن خطا أفقيا يتساوى مع الكتف الأيسر الذى هو خط أيضًا يبدأ من نقطة تعامد خط الرقبة مع الكتف الأيسر وينتهى بنقطة الذرا ع ويشكل الساقان خطين رأسيين يبدأ كل منهما بنقطة خط الإبط الرأسية وتنتهى بنقطة خط تلامس القدم مع الأرض فكل مكونات شكل الإنسان هى مجموعة خطوط متباينة الشكل والحدود وفيها تكرار مع تنوع وتناقض أفقى مع تناقض رأسى.

لقد كان الطفل وما يزال هو الشغل الشاغل للكثير من كبار العلماء فى مجالات الفكر الفلسفى والفكر التربوى والفكر الاجتماعى والفكر العلمى فالعالم شغله الشاغل هو المستقبل والمأمول والأطفال هم مستقبل الجنس البشرى، لذلك عنى المفكرون والفلاسفة والعلماء بالطفل من حيث تنشئته وتربية بناؤه بناء معرفياً واجتماعيا ونفسياً وجسمياً وذوقياً.

ولقد لعب الفن بشكل عام وفن المسرح بصفة خاصة دوراً بارزًا فى ذلك المجال الحيوى. ومن هذا المنطلق فإن عالمًا بارزًا من علماء مصر وأديبا مفكراً هو الدكتور يوسف عز الدين عيسى وجدناه يكتب للطفل مسرحية أو أكثر يركز فيها على نظرية المعرفة فيتوجه بأسلوب الكتابة المسرحية إلى الطفل محاولا أن يملكه قيمًا تربوية تعينه على السير فى دروب الحياة وتجنبه مخاطر نقص المعلومات وأساليب حماية النفس وتعينه على بناء جهازه الإدراكى والمعرفى فى مسائل ذات أهمية قصوى، على الرغم من خطر المجتمع للخوض فيها مثل مسائل التربية الجنسية وقيمها وأهميتها بالنسبة لتربية الطفولة وتنشئتها.

الاطفال في مسرح يوسف عز الدين عيسي
بين التربية الجنسية والتربية الإسلامية

يحار الناقد أمام كتابات يوسف عز الدين عيسي المسرحية، ليس لأنه مسرح أفكار، وليس لأنه مسرح خيال علمى، ولكنه محير لكونه يوجه خطابه إلى الأطفال- وقد يبدو غريبًا أن يهتم عالم كبير وأديب مرموق بالكتابة فى اتجاه نظرية التعلم الخاصة بالأطفال ومع ذلك نجد لبيكاسو كتابات فى المسرح يتوجه خطابها إلى الأطفال مثل

(البنات الأربعة) وهى أقرب ما تكون إلى الرسم والتشكيل بالكلمات بديلاً عن الألوان كتابة تشكيلية أشبه ما تكون باللعب بالألوان، ولئن كانت الكتابة التشكيلية فى مسرحية بيكاسو تصويراً دقيقًا لبراءة الطفولة وحركة تداعياتها اللفظية والحركية فإن كتابة يوسف عز الدين عيسي للطفل هى لون من ألوان اللعب بالفكرة فى اتجاه بنيوية معرفية طفلية. والمثال الذى نتوقف عنده فى هذا المبحث هو مسرحيته (نريد الحياة)،(١) يجسد فيها نطفًا تخيلها أجنة فى رحم الغيب فى انتظار أن تولد واللهفة تدفعها دفعًا إلى الثورة على حارس أبواب الحياة، شكًا منهم فى أنه يحول بينهم وبين الخروج إلى الدنيا:

(أعمدة وأثاث فاخر وديكور آية فى الإبداع يملأ المسرح، فى الخلف باب زجاجى بعرض المسرح يطل على حدائق غناء وجبال وبحيرات تبهر الأبصار، نرى عند فتح الستائر عشرة أطفال. خمسة ذكور وخمس إناث فى أثواب متنوعة الألوان. إنهم أطفال صغار مازلوا فى عالم الغيب، اجتمعوا فى هذا المكان المجهول الذى لا تراه عيون البشر، جميع الأطفال ينظرون إلى الباب الخلفى بشوق وترقب، ينتظرون سفينة الحياة التى ستقلهم إلى عالمنا الأرضى حيث تلدهم أمهاتهم، فهم لم يولدوا بعد، لابد أنهم يتطلعون بفارغ الصبر إلى ذلك اليوم السعيد الذى سيولدون فيه، ولقد طال انتظارهم ونفد صبرهم، وحتى الآن لم يأت دورهم ينتفض أحد الأطفال فجأة صائحًا).

الطفل: نريد أن نولد..نريد أن نولد

طفل: (صائحا فى ثورة) منذ أحقاب طويلة ونحن ننتظر هنا.

متى سنولد، نريد أن نهبط إلى الأرض لنولد ونكبر ونعيش.

طفلة: (ثائرة) لقد مللنا الانتظار، نريد أن نولد، ألا ينوون ولادتنا(٢)

ان الباب الزجاجى بعرض المنظر فى بداية المشهد علامة دالة على الغشاء الذى يحيط بالأجنة، والكاتب يتصور الأجيال التى لم تولد بعد مخلوقات انفعالية ومفتقدة للصبر والروية، أجيالا متعجلة حتى قبل أن تولد!! وهذه العجلة ونفاد الصبر يؤدى بهم إلى التظاهر فى رحم الغيب– وكأن الأجيال القادمة من عالم الغيب، أجيال السياسة لديها غريزة.

طفل: هل سنظل هنا إلى الأبد فى انتظار سفينة الحياة.

الأطفال: (يصيحون معا) نريد أن نولد. نريد أن نولد. نريد أن نولد. نريد الحياة نريد الحياة.

(يدخل حارس الزمان مهرولا)

الحارس: ماذا جرى؟ لماذا هذه الثورة؟ لماذا هذا الغضب؟

طفل: (صائحا فى غضب) نريد أن نولد.

الأطفال: (معا) نريد أن نولد. نريد الحياة. نريد الحياة.(٢)

ويحاول الحارس أن يخفف من ثورتهم دون جدوى فالكلام عن التذرع بالصبر بشع فى نظرهم والحارس يجاريهم.

إن يوسف عيسي يثبت حق الإنسان فى الاعتراض على ما لايرضى عنه، يؤكد حق التظاهر، ويرى أنه يولد مع ولادة الإنسان وتلك تعليمية بنائية فى نظرية المعرفة التربوية:

الحارس: ستولدون فى يوم من الأيام

طفل :(منهمكًا) فى يوم من الأيام. ومتى يأتى ذلك اليوم؟

الحارس: لابد أن يأتى ستولدون جميعاً . كل بدوره. كل بدوره.

غير أن التفكير الغريزى يفرض نفسه، فالإنسان لحوح حتى وهو ما يزال فى رحم الغيب:

"طفلة: متى سأولد لأكبر وأتزوج؟"

إن الفطقة بذلك تكون عاقلة تمتلك قدرة التفكير فى الهدف الاسمى لوجودها وهو (التكاثر) فغريزة التكاثر فى جينة كل نطفة. إن النطف فى فكر يوسف تفكر فى الوجود قبل أن تصبح ماهيات- وكأنى بيوسف عز الدين عيسى مع ما قال به الوجوديون الماديون من أن (الوجود سابق للماهية).

فالتفكير فى النمو وفى الوظيفة الحياتية التى تنتج وسائط إعمار الوجود، يدخل فى إطار (ماهية الموجود)

غير أن هذا القول يشكل جزءًا أو طرفًا من معادلة فلسفة الوجود الإنسانى أما

الطرف الآخر من تلك المعادلة فهو تجسيد لفكرة الجبر الغيبي:

الحارس: أقسم لك أنك ستولدين وتكبرين.. وتتزوجين.

طفلة: (صائحة فى ثورة) متى؟ متى؟ تكلم متى؟

الحارس: لا تخاطبينى بهذه اللهجة القاسية. فأنا لا أستحق منكم القسوة . إننى أعطف عليكم جميعا وما أنا إلا حارس الزمن انتظر الأمر وانفذ الأوامر عندما تأتينى

«طفلة: أنت أيضا تنتظر؟

الحارس: كلنا ننتظر . الامر ليس بيدى (صائحا فى فرح) انظروا انظروا سفينة الحياة لقد أتت سفينة الحياة . سيولد منكم دفعة جديدة.

وسفينة الحياة تلك «مزدانة بالإعلام بألوان مختلفة والسفينة ملونة بألوان جميلة براقة وتلك علامة ترمز إلى طقس المخاض، وما اختلاف أعلامها سوى رمز آخر لبلاد مختلفة، إذ أن غرفة الأسرار الزجاجية التى يحتجز الأجنة: الأطفال خلفها؛ هى رمز لرحم الغيب الكونى.

يتخذ التعبير الدرامي مستويين مختلفين من حيث المغزى المستهدف، أحدهما يفهمه الأطفال بوصفه معلومة تضاف إلى حصيلة معلوماته أو معارفه. إذ يتعلم منها النظام والالتزام بعدم تخطى غيره؛ على حين أن المتلقى المتعمق، الذى أدرك إشكالية الفرق بين مقولتى:(الوجود سابق للماهية) و (الماهية سابقة على الوجود) يقرأ فكر يوسف عز الدين عيسى الذى يحض على كسب التأييد للمقولة الأولى ؛ فما أن تصل سفينة الحياة حتى (يتوافد من جميع الجهات أطفال صغار يمتلئ بهم المسرح) .

الأطفال : (يصيحون هيه. سنولد . سنولد سنولد غدا)((الباب الخلفى يفتح فيحاول الاطفال الهجوم دفعة واحدة لير كبوا سفينة الحياة)

الحارس: (محاولا السيطرة على النظام) ارجعوا إلى أماكنكم المسألة ليست فوضى (يجذب طفلا يحاول الوصول إلى السفينة)

تعال هنا أتريد أن تولد قبل أوانك؟ كل شئ بالدور وبنظام. ارجع . إلى الخلف لم. يأت دورك لتولد أبوك لم يعرف أمك حتى الآن ولم يتزوجا.

إذن فتحقيق ما يريده الطفل (أن يولد) ولادة حقيقية لن يتحقق إلا وفق شرطين:

أولاً- أن يوجد وجودا جبريا فى المكان والزمان والنوع. وهو شرط لا رأى له فيه

ثانيا- أن يوجد اختياريا فى المكان الذى يريد أن يكون فيه وهو لا يملك تغيير نوعه ذكرا أو أنثى، كما أنه لا يملك تحديد الزمن الذى سينتقل فيه إلى الوجود بالقوة (الوجود الذى يريده ويقدر على تحقيقه).

إن هذا المعنى يتكرر كثيرا فى النص على لسان الحارس:«.. لم يأت دورك بعد» وعلى لسان الراوى:".. إن هؤلاء الأطفال لا يحملون أسماء فهم لم يولد بعد.."

"الحارس: ليت الأمر بيدى لم يجئ دورك حتى الآن إن أمك التى سوف تلدك لم تر والدك حتى هذه اللحظة، ولا يعرف أحدهماالآخر"

ولأن التفكير هو أعز ما يملكه الإنسان ويتميز به عن غيره من الكائنات ولأن المعارضة لا تقوم بدون تفكير ولأنها الوسيلة الفعالة فى الوصول إلى الأنفع والأرفع، لذلك يحض النص الأطفال على التفكير وتوظيفه للاعتراض، بوصفه أهم حقوق الإنسان العاقل:

"الطفل (الفيلسوف) : كيف نولد دون أن يؤخذ رأينا فى هذا الحدث الكبير؟ كيف نوجد فى الحياة دون استشارتنا أو استئذاننا على الأقل؟ يبدو أن رأينا فى هذا الموضوع ليس له أى اعتبار. إن سفينة الحياة تأتى ونؤمر بركوبها ثم تهبط بنا على الأرض فنجد أنفسنا ابناء أشخاص لم نكن نعلم عنهم شيئا من قبل هل هذه عدالة؟

هذا نوع من الاعتراض على الوجود الجبرى، حتى بعد الانتقال من عالم الميتافيزيقا إلى العالم المادى. وهو بمثابة التساؤل الاستنكارى لذلك الوجود الجبرى.

إن المؤلف يستهدف بذلك الاعتراض أن يتعلم الطفل حرية المعارضة والتفكير وجرأة التعبير عما يفكر فيه. هذا إلى جانب تعلمه مراجعة النفس وحق التراجع عن موقف سابق:

"الحارس: ماذا جرى لك؟ بالأمس فقط كنت تبكى متعجلا ولادتك. وحاولت فى غفلة منى أن تتسرب إلى سفينة الحياة. كنت تريد أن تولد قبل أو انك؟

الطفل (الفيلسوف) : نعم هذا صحيح ولكنى رجعت أفكر أنت تعلم أننى دائما أفكر فخطرت لى فكرة غريبة. أنا لا أعلم شيئا عن الذين سيلدوننى قد لا يعجبونى لو رأيتهم أليس كذلك؟

الحارس: هم أيضا سيلدونك وتصبح إبنا لهم لن يعلموا عنك أى شئ لا يعلمون إذا كنت ذكيا أم غبيا. نشيطا أم كسولا إنها مسألة حظ ونصيب بالنسبة لهم أيضًا كما هى بالنسبة لك.

الطفل(الفيلسوف): إننى سأرث عنهم صفاتهم. لو كانوا أذكياء فسأصبح ذكيا ولو كانوا أغبياء، لو كانوا فقراء فسأصبح فقيرا. هم يعرفون عنى أكثر مما أعرف عنهم.

الحارس: الآباء والابناء لا يتشابهون فى كثير من الأحيان.

الطفل (الفيلسوف): لست أدرى أنا حائر. إنها فكرة خطرت ببالى كيف أجد نفسى مولودا فى منزل قد لا يعجبنى أحد لى أما وأبا وقد فرضوا على فرضا إنها مسألة حياة أو موت. لست مطمئنا على مستقبلى قد أولد فى الحياة نتيجة خطأ لايد لى فيه أنا خائف (يبكى).

فى هذا التيار المعلوماتى تدريب للطفل على حرية التفكير وحرية المناقشة وإبداء الرأى والخوض فى مسائل كبيرة تقنع الكاتب خلف قناع طفل فيلسوف ليعرضها فى حوار يجسد جوهر ما يريد على لسان الشخصية بحيث تبدو إرادته جوهر ما تريده الشخصية وفى الحوار دعوة مبكرة للتفكير فى الماهية:

"الطفل (الفيلسوف): هذا غير معقول. نحن لا نكبر طالما نحن هنا. لا تأثير للزمن علينا طالما نحن فى المكان نحن هنا فى عالم الغيب.

الطفلة (الفراشة): من أجل هذا أريد أن ألد؟ لكى أكبر واتزوج ويولد لى أطفال لا أريد أن أظل هنا فى هذا الحجم الذى لايتغير ولا يتبدل .. شئ فظيع".

"الأطفال: بل نريد أن نولد الآن فورا. لم يعد لدينا صبر للانتظار سئمنا الحياة هنا.

لقد شبعنا سباحة فى البحيرة وشبعنا تسلقا للأشجار، وشبعنا لعبا ولهوا وما فائدة كل هذا ونحن هنا فى عالم الغيب؟ نريد أن نولد ليصبح لنا وجود.

طفل: طالما نحن هنا فلا إنسان يعرفنا نحن هنا لا وجود لنا نريد أن نصبح من أهل الدنيا".

إن الوجود الحقيقى هو الوجود المختار وليس الوجود الجبرى إن الإنسان ملول،

وتلك صفة عامة من صفات الإنسان، غير أن الأطفال أكثر المخلوقات مللا وحبا للحركة لأنها مظهر رئيسى من مظاهر تحقيق غريزة النمو وغريزة حب الاستطلاع "الحارس: هل سئمت البقاء هنا؟

الطفلة (الفراشة): نعم سئمت ومللت".

ولكسر الملل يعطف الحارس على (الطفلة الفراشة) فيريها من وراء ستار عالم الغيب أباها وأمها قبل أن يتزوجها بل قبل أن يعرف أحدهما الآخر ، لذلك يأمرها بأن تفتح عينيها اللتين أمرها بإغماضهما قبل أن يريها والديها فى الغيب وعند ذلك ترى الطفلة "(.. سور حديقة خلفه منزل جميل وجزء من شارع به بعض المارة. ويجوار السور سيارة فاخرة يقف بجوارها شاب أنيق يبدو عليه الثراء يتحدث مع رجل ولكن لا يسمع حديثه).

الطفلة (الفراشة): الله إنها أشياء جميلة. هل هذا المنظر فى الدنيا التى سأولد فيها؟

الحارس: نعم وهذا هو منزلك التى ستولدين وتعيشين فيه. وحديقة المنزل وسور الحديقة.

الطفلة (الفراشة): وأين أبى؟

الحارس: الواقف على اليمين فى هذه الجهة

الطفلة: يبدو أنه لطيف . وما هو الشئ الذى بجواره

الحارس: سيارة

الطفلة (الفراشة): سيارة؟

الحارس: نعم سيارة يركبها ليتنقل بها من مكان إلى مكان.

الطفلة (الفراشة): وهل سأركبها أنا أيضا عندما أولد؟

الحارس: نعم ستركبينها وتركبها أمك أيضاً

الطفلة (الفراشة): فى الدنيا أشياء جميلة. وماذا يصنع أبى الآن؟

الحارس: يعطى فلوسا لأحد الناس؟

الطفلة (الفراشة): فلوس؟ ما معنى هذه الكلمة؟ هل هى شئ حسن أم شئ قبيح؟

الحارس: الفلوس أهم شئ فى الدنيا التى ستولدين فيها

هذا التيار المعلوماتى الذى يستهدف به المؤلف على لسان الحارس التعريف بقيمة الفلوس والفرق بين الغنى والفقر وكيفية الاغتناء.

"الطفلة (الفراشة): وهل يوجد فى الدنيا الكثير من هذه الفلوس؟

الحارس: طبعا يوجد فى الدنيا الملايين من هذه الفلوس

الطفلة (الفراشة): ماذا يفعل أبى فى هذه الدنيا؟

الحارس: يتاجر

الطفلة (الفراشة): يتاجر؟ ما معنى هذه الكلمة؟

الحارس: يشترى أشياء بفلوس قليلة ويبيعها للناس بفلوس كثيرة.

الطفلة (الفراشة): ولماذا لا يشترى هذه الاشياء بفلوس قليلة مثل أبى"

هذه الحوارية تستهدف نوعا من تعليمية التعرف على الأشياء، التعرف على أساليب الاغتناء.

الطفلة (الفراشة): يبدو أن الدنيا بها أشياء غريبة لا أفهمها.

الحارس: لا داعى لفهمها. المهم أن والدك غنى جدا ولديه فلوس كثيرة وفى استطاعته أن يشترى لك كل ما تطلبين. فالفلوس تشترى كل شئ. تشترى الجاه والاحترام وتشترى الضمائر. من يملك الكثير منها تصبح رذائله فى نظر الناس فضائل، ومن يحرم منها تصبح فضائله فى نظر الناس رذائل".

وفى مرة ثانية تفتح الطفلة عينيها لترى أمها قبل أن تتعرف على أبيها (فتاة أنيقة ترتدى روب دى شامبر وفى يدها كتاب تقرؤه).

"الحارس: هل ترين هذه الفتاة الجالسة تقرأ كتابا؟

الطفلة(الفراشة): هل هذه هى التى ستصبح أمى؟

الحارس: هى بعينها.

الطفلة(الفراشة): إنها لاتعجبنى

الحارس: لماذا؟

الطفلة (الفراشة): أنفها طويل أخشى ألا تعجب أبى فلا يتزوجها وتكون النتيجة ألا أولد أبدا.

الحارس: لا تخافى، ستعجب أباك وسيتزوجها فهى غنية جدا لديها فلوس (تقفل ستائر البانوراما)

الطفلة (الفراشة): كله فلوس فلوس. ألا يوجد فى هذه الدنيا ما هو أهم من الفلوس؟

حتى الأنف الطويل يصبح جميلا بفضل هذه الفلوس؟.

فى هذه الحوارية ملمح تربوى أسرى، ونواة تربية جنسية، تكشف عن بدايات الارتباط بين ذكر وأنثى، إلى جانب ملمح صحيح لتقييم كل مظهر.

«الحارس: قلت لك إن الفلوس تحول الرذائل إلى فضائل، وتجعل القبيح جميلا ومع ذلك فأمك ليست قبيحة.

الطفلة (الفراش): إنها لا تعجبنى أنفها طويل

الحارس: عيب لا تقولى هذا على المرأة التى ستصبح أمك. فالانف الطويل أو القصير ليس كل شئ فى الحياة الدنيا التى ستولدين فيها. توجد صفات أخرى كثيرة أهم من ذلك.

الطفلة (الفراشة): صفات أخرى؟ مثل ماذا؟

الحارس: الأخلاق الطيبة، الشرف، العاطفة، النبل، الذكاء، الإخلاص، أشياء كثيرة أهم من الانف الطويل أو القصير أنت تحكمين على الناس الآ من خلال هذه البانوراما بمنظرهم فقط، ولكن بعد أن تولدى ستعلمين أشياء أخرى كثيرة. المنظر والمظهر ليسا كل شئ..»

فى هذه الحوارية حض على النظر إلى الآخر لا وصفه شيئا لمجرد رؤية مظهره، ووجوب النظر إلى ما يتصف به من صفات إنسانية- وذلك ما قال به الوجوديون- هكذا يمضى يوسف عز الدين فى البناء المعرفى للطفل دون مباشرة أو تعسف فى نقل

المعارف.

"الطفلة (الفراشة): الدنيا جميلة. جميلة جدا أريد أن أولد سريعا لأرى الدنيا (بحزن) لكن أبى لم يلتق بأمى حتى الآن.

"الحارس: سأطلعك أولا بأول على كل شئ يخص أباك وأمك سترين من خلال هذه البانوراما كيف سيتقابلان، وكيف سيتحابان، وكيف سيتقدم أبوك لخطبة أمك.

ستعرفين كل شئ أولا بأول لأطمئنك على ولادتك وأسليك فى الوقت نفسه وأهون عليك مرور الأيام".

يتعلم الطفل كيفية ارتباط أبيه بأمه، كيفية تكوين علاقة بين رجل وامرأة كيفية ولادته.

أما الحوار الآتى فيعكس استحالة ائتمان طفل على كتم سر ما:

"الحارس ولكن إياك أن تخبرى أحد بأى شئ إن هذا كما اخبرتك ضد الأوامر وإذا عرف الاطفال فستكون كارثة كبرى. سيطلبون هم أيضًا رؤية آبائهم وأمهاتهم فتكون الطامة الكبرى.

الطفلة: (الفراشة): لن أخبر أحدا أبد أبدا أبدا.

وهكذا يصور لنا المؤلف (الاطفال) كيفية نشوء علاقة بين رجل وامرأة.. وكيف تبدأ طقوس التعارف تمهيدا لا رتباطهما.

"(تفتح ستائر البانوراما ويبدو الصالون. ويرى الأب والأم جالسين متجاورين على كنبه. الأب يأخذ يد الأم فى يده ويهمس فى أذنها بكلمات غير مسموعة. الأم مطرقة للأرض مبتسمة. يحاول تقبيلها. ولكنها تمنع مبتسمة وتنتقل إلى كنبه أخرى فيسرع ويجلس بجوارها ويأخذ يدها فى يده).

الحارس: انظرى لقد تعارفا، أبوك عرف أمك. هاهما جالسان معا يتناجيان.

الطفلة(الفراشة): أنا سعيدة أنا مسرورة أنا فرحانة. لقد تعارفا. تعارفا (تدور الطفلة فى انحاء المكان وكأنها ترقص باليه مرددة أنا فرحانة أنا سعيدة لقد تعارفا أنا مسرورة. أنا فرحانة سأولد . سأولد"

هذه الحوارية لون من ألوان التربية الجنسية للطفل يتعرف خلالها على كيفية

التقارب العاطفي بين الجنسين. ونلاحظ هنا في تكرار فتح ستائر البانوراما لتشاهد الطفلة علاقة مستقبلية أو مشروع تخطيطي لعلاقة ستنشأ بين رجل يفترض أن يكون أباها وأمراة يفترض أن تصبح أمها. فهذه البانوراما بستائرها تشكل كقيمة فنية مصدر فرجة شعبية فهي مستوحاه من فكرة (صندوق الدنيا).

وهكذا تتوالى زيارات الطفلة الفراشة وتقافزها حول باب الحارس ليطلعها على أخبار والديها المستقبليين .. وهكذا ينبني درس في التربية الجنسية- مبادئها الأولية- "(تفتح ستائر البانوراما. يرى الأب والأم جالسين في الصالون ومعهما عدد من الرجال والنساء. الأب يأخذ يد الأم ويلبسها دبلة)

الحارس: (يفزع) أخيرا فرجت. لقد خطب أبوك أمك. هاهو يلبسها الدبلة.

ستولدين بعد فترة وجيزة".

إن الحارس هنا أشبه بالعراف.. وهنا يكون مصدر فرجة شعبية مثلما تشكل البانوراما بديلا لمصدر فرجة شعبية هي (صندوق الدنيا) غير أن صراعا داخليا يشتعل في صدر الحارس:

"الحارس: لن أسمح لهذه الطفلة بدخول هذا المكان بعد الآن ضميرى غير مرتاح لهذه الأمور سأضع حد لذلك هذا ضد الأوامر. لو عرف باقي الأطفال فستكون الطامة الكبرى. لن أسمح لها بدخول هذا المكان بعد الآن.

(الطفلة تخرج من خلف ستارة كانت مختبئة خلفها).

الطفلة (الفراشة): أنا هنا"

الحارس يراجع نفسه، هل يحب تعليم الطفلة وتربيتها لتتعرف على مشروعية ارتباط امرأة برجل أم لا؟ فالتقاليد وطرق التربية المعتادة في المجتمع لا تسمح بذلك. بينما الطفلة واللعب في دم الاطفال تأخذ المسألة كما لو كانت لعبة إن اللعب ليس تسلية فحسب بل هو تعلم أيضا وعن طريقه يتعدل سلوك الطفل ويتغير.

وهكذا لايجد الحارس (المربي الغيبي) (مفرا) من أن يواصل بناء معارف للطفولة، عن طبيعة الحياة قبل الزواج وبعد الزواج لتحصين جيل المستقبل.:

(تفتح ستائر البانوراما فترى الصالون نفسه وبه الأب والأم جالسين متقاربين؟

يبدو أن بينهما مشادة كلامية. المشادة تحتد. الأم تقوم غاضبة وتخلع الدبلة وتسير فى الغرفة ذهابا وإيابا فى حالة قلق).

وتنزعج الطفلة وفى ذلك بناء لخبرة الطفل الحياتية، حيث لا سرور دائم ولكن القلق والحزن يعاود الإنسان بين الحين والحين فيجيبها الحارس عن تساؤلها المذعور:

"الحارس: يبدو أن خلافا دب بين أبيك وأمك. فخلعت أمك دبلة الخطوبة وألقت بها فى وجه أبيك"

"الطفلة (الفراشة) ومتى سأولد إذا كانت تلك التى ستصبح أمى تركت هذا الذى سيصبح أبى؟

الحارس: اطمئنى ستولدين. ولكن يبدو أن هناك بعض العقبات البسيطة".

وهكذا ينتقل الكاتب بالطفلة فى رحلة تعلم لاكتساب الخبرة الحياتية الاسرية من حال سعادة إلى حالة تعاسه إلى سعادة أخرى ليتدرب الطفل على حالات الصعود والاخفاق الحياتى المتكرر ليخبر الدنيا على طبيعتها المتقلبة فيكتسب حصانة تحفظ عليه حياته ونفسه.

(تفتح ستائر البانوراما فنرى الأب جالسا بجوار الأم يبتسمان ثم يميل الأب على الأم ويقبلها)

الحارس: الحمد لله فرجت لقد تصالحا تصالحا جدا.

الطفلة (الفراشة): تدور فى أنحاء المكان وكأنها ترقص) سأولد . سأولد.

"الطفلة (الفراشة): آه لو يعلمان كم تألمت لهذا الخصام الذى حدث بينهما آه لو يعلمان كم أتعذب لإنتظار ولادتى.

وهذه تعليمية للوالدين وتعليمية للأطفال ليدركوا عدم دوام الحال. هكذا تمر الأحداث فى طريق تمام الارتباط الزوجي بالزفة والعرس فى فرحة شعبية. ويكشف لنا المؤلف عن توازى حدثين متعلقين بفكرة الولادة فولادة أسرة كولادة مولود... هما حدثان متوازيان مترابطان. ونلحظ في البناء الدرامى خلطا بين أسلوبين: أسلوب فانتازى وأسلوب طبيعى وهو خلط تفرضه ضرورة تجسيد الفكرة الاساسية التى يجسدها النص.

ولأن ائتمان طفل على سر ضرب من عدم الحصافة لذلك كشفت الطفلة عن السر من فرحتها ربما. وربما كنوع من أنوا ع إبات التميز والتفوق الذى مكنها من التقرب إلى الحارس الغيبى ومن ثم الإطلاع على بواطن الأمور وأسرار الغيب مما جعلها تخبر الأطفال أو مشروعات الأطفال عن اطلاعها علي أبيها وأمها- على اعتبار ما سيكون- وهكذا يصور لنا المؤلف مشهدا قائما على الحكى كعنصر فرجة شعبية: (المنظر نفسه الذى رأيناه فى المشهد الأول . الفراشة جالسة على مكعب كبير وسط البهو وقد جلس أمامها طفل وطفلة . يرى أطفال آخرون متناثرون فى مجموعات فى أنحاء المكان، كل مجموعة مشغولة بالحديث فيما بينهم ولكن لا يسمع حديثهم. الفراشة تتحدث للطفل والطفلة الجالسين أمامها).

الطفلة (الفراشة): سأطلعكم على سر لم أخبر به أحدا من قبل «وهكذا تشعل الطفلة غريزة حب الاستطلاع لدى أطفال الغيب. ويتقافزها هنا وهناك من صورة إلى أخرى،مرتبطا بالاسم الذى أطلقه عليها حارس الغيب (الفراشة) تمكنت من جمع المعلومات كالنحلة التى تجمع الرحيق من الازهار، ثم هى تفرغ جعبتها من حصيلة المعلومات فيعرف أطفال الأرحام فى الغيب ما الفلوس، وما السيارات وهنا تشتعل الغيرة الطفولية؛ فلا ينفع تحذير الطفلة لهم بعدم إخبار الحارس عما قالته لهم.

الطفلة (الفراشة): إياكم أن تخبروا الحارس هذا ضد الأوامر.

طفل: ولماذا أطلعك أنت عليه؟ نحن أيضا نريد أن نرى الدنيا الجميلة"

وهكذا يتظاهر أطفال الأرحام مطالبين بكشف لثام الغيب عن آباء المستقبل وأمهاتهم وتدوى الهتافات تطالب بذلك.

وهنا يضع المؤلف قيمة تربوية جديدة فى البناء المعرفى للطفل وهى (الندم)

(الفراشة تبدو مطرقة للأرض فى خجل).

فا لتأنيب أسلوب تربوى:

الحارس: أهذه وصيتى لك يا فراشه؟ أم أطلب منك ألا تخبرى أحدا؟

الطفلة (الفراشة): (على وشك البكاء) لقد أخبرتهم. أخبرتهم جميعا. لم أستطع الاحتفاظ بالسر. أرجوك ألا تغضب منى. أنا متأسفة"

وعندما يستجيب الحارس لإلحاح الأطفال وإصرارهم على رؤية آباء الغيب وأمهاتهم فى المستقبل يضع لبنة معرفية عن المستويات الطبقية فى المجتمع، تلك التى تجعل الأطفال الغيبيين يحجمون عن الرغبة فى الولادة ويفضلون الخلود فى عالم النطف الغيبى فى رحم الأسرار الميتافيزيقى:

"الطفل: (فى فرح شديد) سأرى أبى . سأرى أمى

(تفتح ستائر البانوراما فنرى غرفة حقيرة. ونرى فى أحد أركانها أربعة أطفال نائمين على الارض بجوار بعضهم والأب والأم وقد ارتديا أسمالا بالة، يتحدثان معا. يتطور الحدث إلى مشادة تتضح من حركات أيديهم، ثم تقوم الأم غاضبة فيقوم خلفها الأب. يدوس الأب على رجل أحد ابنائه النائمين فيصحو من نومه منتفضا فى فزع ويصحوا على إثر ذلك الأطفال الاخرون. كل هذا دون أن يسمع لهم صوت) ويتعرف الطفل على صورة أسرته قبل أن يولد هو ويعرف أن كان له أخ خامس مات:

الطفل: مات، ما معنى هذه الكلمة؟

الحارس: مات، معناها أنه بعد أن ولد وعاش فى الدنيا فترة من الزمن تلاشى من الوجود.

الطفل: تلاشى من الوجود؟ بعد أن ولد وعاش؟ ولماذا مات؟

الحارس: صدمته سيارة فمات. لم يعد له وجود.

الطفل: صدمته سيارة؟ سيارة أبو الفراشة؟

الحارس: كلا سيارة أخرى.

الطفل: سيارة أبى؟

الحارس: أبوك ليس له سيارة

الطفل: (على وشك البكاء) ولماذا ليس لنا سيارة وأبو الفراشة عنده سيارة؟

الحارس: لأن والدك لا يمتلك فلوسا كثيرة الفلوس التى عنده قليلة جدا

الطفل: الفلوس التى عنده قليلة جدا؟ لكن !لفراشة أخبرتنى أن الناس فى الدنيا عندهم فلوس يمكنهم أن يحصلوا بوساطتها على ما يريدون. هل معنى هذا أن والدى

لايمكنه أن يحصل عما يريد؟

الحارس: كلا لا يمكنه أن يحصل على كل ما يريد.

الطفل: (باكيا) كنت أظن أن كل الناس فى الدنيا عندهم فلوس وسيارات. كنت أظن الدنيا جميلة البيت الذى يعيش فيه أبى وأمى وأخوتى بيت حقير.

الدنيا بشعة. الدنيا قبيحة، أخوتى الذين ولدوا، معذبون لماذا يريدون تعذيبى

أنا أيضًا؟ (يلتصق بالحارس) أنا خائف. خائف

لا أريد أن أولد (يشـتـد بكاؤه) لا أريد أن أرى هذه الدنيـا. لا أريد أرى هذه الدنيا.

(الفراشة تتقدم نحوه وقد بدأ عليها التأثر الشديد . تربت على كتفه محاولة تهدئته فيميل برأسه على كتفها وينخرط فى البكاء مرددا لا أريد أن أولد "لا أريد الحياة" إن التداعيات التلقائية التى بنى على أساسها هذا المشهد تناسب عالم الطفولة والمشهد زاخر بالقيم التربوية والمظاهر الغريزية حيث الغيرة الطفولية وحيث خاصية سرعة التصديق عند الطفل،وحيث القيمة التعليمية التى هى جزء من البناء المعرفى للطفولة : نسبية الحياة ونسبية الحكم عليها.. وتربية قيم المؤاساة والتعاطف وقيمة التأنيب يتحقيق إحياء الضمير أو تربيته:

"الحارس: كله منك يا فراشة. كله منك. أنت السبب

الطفلة (الفراشة): لم أكن أعلم. كنت أظن أن كل الناس مثل أبى أنا حزينة حزينة جدا من أجله".

إن العلم بالشئ لا يأتى إلا عن طريق الرغبة فى إثارة التساؤلات المندهشة والإلحاح فى كشف اللثام عن المجهول وعن طريق معارضة ما هو موجود والشك فيه كشفا لقيمته وتأكيد هذه القيمة أو تغييرها واكتشاف غيرها. فهذه كلها عوامل تجديد الحياة وتطويرها وتحمل العيش فيها.

على أن ما حدث للطفل الفقير الأبوين وقد أدى به إلى الإحباط أدى إلى تردد الأطفال الغيبيين عن الرغبة فى اكتشاف غيب والديهم. وهنا توكيد للمؤلف على الحكمة الدينية (لو علمتم الغيب لاخترتم الواقع) ومع ذلك لاستمرار الحدث يكشف لنا الكاتب

عن طفل تطلع بعد تردد إلى التعرف على والده الغيبي:

(تفتح ستائر البانوراما فنرى غرفة نوم بها دولاب وسرير عليه أمراة عجوز نائمة. يدخل من النافذة رجل يرتدى قميصا قديما. الرجل يسير على أطراف أصابعه يفتح الدولاب. يأخذ من الدولاب أشياء يضعها فى جيوبه. يعبث بباقى محتويات الدولاب. المرأة تستيقظ ويبدو أنها تصرخ فى ذعر . الرجل يتناول من الغرفة جسما صلبا وينهال به فوق رأس المرأة فتموت ثم يأخذ بعض الأشياء من الغرفة ويسرع نحو النافذة ويختفى تقفل ستائر البانوراما بينما تبدو الدهشة على وجوه جميع الاطفال).

الطفل: ما هذا؟ أين أبى؟

الحارس: لقد رأيت أباك إنه الرجل الذى رأيته يدخل من النافذة؟

الطفل: ولماذا دخل من النافذة؟ ومن هذه المرأة التى رأيناها فى الغرفة؟ هل هى أمي؟!

الحارس: ليست أمك. لقد دخل أبوك من النافذة ليسرق بعض محتويات هذه الغرفة.

الطفل: يسرق؟ ما معنى هذه الكلمة؟

الحارس: معناها؟ معناها.. معناها أن يستولى الإنسان على أشياء يمتلكها الغير يحاول امتلاكها بطرق غير شريفة.

الطفل: طرق غير شريفة؟

الحارس: نعم

الحارس: وأبى استولى على أشياء بطرق غير شريفة؟

الحارس: نعم دخل منزل هذه السيدة واستولى على فلوس وأشياء تمتلكها هذه السيدة التى قتلها والدك.

الطفل: قتلها؟ ما معنى هذه الكلمة؟

الحارس :سلبها الحياة فأصبحت ميتة. لا وجود لها.

الطفل: لماذا سلبها الحياة؟

الحارس: لأنها صرخت فخاف أن يسبب صراخها القبض عليه.

الطفل: القبض عليه؟ وماذا يحدث لو قبضوا عليه؟

الحارس: يحكم عليه بالسجن أى يوضع بعيدا عن منزله فى مكان لا يمكنه الخروج منه بإرادته لأنه رجل شرير.

الطفل : لا..لا (يبكى) الدنيا فيها أشياء بشعة أشياء مؤلمة كثيرة لا أريد أن أولد.. لا أريد الحياة.. لا أريد الحياة.

ويتروى الطفل كما انزوى الطفل الذى سبقه ويعاود الحارس تأنيب (الفراشة الطفلة).

إن فى تلك الحوارية تعليمية عدم الاستيلاء على ممتلكات الغير. ونلاحظ هنا القيمة الفنية والدرامية والتربوية لتكرار لفظة: (معناها) التى تردد الحارس فى تفسيره للفظة (يسرق) حيث يكون للتكرار قيمة هدفها لفت نظر الطفل إلى أن كلمة (يسرق) يجب الحذر من فعلها. ذلك إلى جانب قيم الحض على عدم فعل ذلك (السرقة– القتل) والتعريف بألفاظ مثل السجن كنتيجة عقابية لمن يقترف الأفعال السابق التحذير منها، ومع كل صورة من هذه الصور التى زادت فيها نسبة الفقراء على نسبة الأغنياء فى الدنيا يؤكد يوسف عز الدين عيسى ضمنيا على المقولة الدينية: "لو علمتم الغيب لاخترتم الواقع".

"الحارس: طبعا يوجد سعداء . ولكن التعساء أكثر من السعداء. معظم البشر تعساء ولا يكتفى يوسف بتجسيد صور التعاسة الناتجة عن الفقر والتفاوت الطبقى ونتائجه بل يضيف إلينا صورة الحروب وما تجلبه من تعاسة على البشرية خلال عرض الحارس البانورامى لغيب الطفل الفيلسوف.

الحارس: ها هو أبوك

(تفتح ستائر البانوراما فنرى غابة وجموعا من الرجال الفتيان بملابس القتال على رؤوسهم الخوذات وفى أيديهم البنادق يسيرون بحذر ويطلقون البنادق. بين آن وآخر يقع بعضهم صرعى رصاص الأعداء)

الطفل (الفيلسوف): (فى فزع) ما هذا؟

الحارس: جنود يحاربون الأعداء

الطفل ⋅الفيلسوف): يحاربون الأعداء؟ ما معنى هذه الكلمة؟

الحارس: يقتلون الأعداء والأعداء يقتلونهم بعضهم يموت، وبعضهم ينجو

الطفل (الفيلسوف): يموتون؟

الحارس: نعم يموتون.

الحارس: الناس فى هذه الدنيا فى صراع دائم؟

الطفل:(الفيلسوف): ولماذا هذا الصراع؟

الحارس: الأعداء هاجموا دولتكم، وجنودكم يدافعون عنها.

الطفل (الفيلسوف): وأين أبى؟ إنهم جميعا متشابهون. لا أكاد أفرق بينهم

الحارس: هاهو أبوك. الذى انبطح على الارض يطلق مدفعه الرشاش.

وينتهى الأمر بالطفل الفيلسوف إلى رفض الخروج إلى الحياة الدنيا كسابقيه.

وبطبيعة الحال تذبل رغبة أطفال الرحم الغيبى فى الولادة بعد أن كانوا متلهفين على حدوثها فيقفون مطرقين حزانى منصرفين عن الحارس واحد بعد الآخر.

وعبثا يحاول الطفل الفقير البحث عن إمكانية أن تلده أم الطفلة الفراشة (الغنية) بديلا عن أمه الفقيرة وتتعاطف معه الطفلة الفراشه فيصده جواب الحارس:

"الحارس: هذا مستحيل. الفراشة لها أم ستلدك وستعيشان فى الدنيا فى مكانين متباعدين. ولن يرى أحدكما الآخر ابدا. هذه أشياء لا يمكن تغييرها".

هل هو رجوع في النهاية عن فكرة الوجود سابق على الماهية وإقرار لفكرة الماهية سابقة على الوجود أم ماذا؟ ! تلك هى حيرة العالم وقلق المفكر والإبداع الفلسفى للكاتب المسرحى المفكر والعالم يوسف عز الدين عيسى الذى ينهى نصه بعد أن طرف بالمتلقى الكبير والصغير عبر رحلة معرفية فلسفية فنية حقق فيها الإمتاع والإقناع مؤكدا محتوى الآية القرآنية.

"لا تسألوا عن أشياء إن تبدو لكم تسوءكم "ليرسخ فى النهاية الرضا كقيمة تربوية سواء بالغنى أم الفقر. فالفقر أفضل من السرقة ومن قتل ومن الحرب الغبية. فإن تكون غنيا أو تكون فقيرا فلا يهم، المهم ألا تكون لصا أو تكون قاتلا أو تكون مثيرا

للحروب والدمار وإهلاك الأنفس التى أنيط بها إعمار الأرض.

حجاج أدول ومسرحه "الثقافة الأنثروبولوجية"

كانت الإسكندرية منذ عصورها الموغلة فى القدم موطنًا للعديد من الأجناس ما بين يونانيين وطلاينة ويهود ومصريين وعرب، كما حفلت بألوان الهجرة الداخلية على مر عصورها من صعايدة وبحاروه وشراقوه ونوبيين. ولقد تفاعل هؤلاء فأعيدت صياغتهم صياغة ثقافية وحضارية وظلت لأنثروبولوجيه الموطن الأصلى لكل منهم خطوط عميقة مجرى لسيل ثقافتهم الكتوسطية (السكندرية). ومن هؤلاء حجاج أدول "وأنور جعفر- وإن كان الأخير قد خرج عن تأثيرات بيئة طفولته وصباه إلى حضن التراث العربى والعالمى.

ولقد قرأت لحجاج أدول ثلاث مسرحيات هى (ناس النهر)و (الترلاية) و(الطوفان) عبر فى الأولى وفى الأخيرة تعبيراً بليغًا عن الثقافة النوبية، وإن تضمنت الأخيرة دعوة واضحة المقاصد نحو إدانة غزو ثقافة الشمال المصرى للنوبة وتدمير حضارتها بدءًا من مشروع إنشاء خزان أما (ناس النهر) وهى مناط تحليلنا، فهى نموذج حى لثقافة النوبة الأنثروبولوجية. فهذه المسرحية ومسرحيته الثالثة تجسدان صراع ثقافة النوبة مع التحديث تأسيسًا على علاقة الناس بالبيئة وبالزمن- علاقة الرجل بالمرأة- علاقة الناس بالنهر علاقة الناس بالرسوبيات الثقافية (المعتقدات) بفروعها الثقافية (فكرة البراءة - فكرة العرافة والتنبؤ- فكرة التواكل- فكرة التضحية - فكرة الطواف- فكرة مناجاة الطبيعة- فكرة التلبذ- فكرة الشفاعة- فكرة الوراثة- فكرة التناسخ- فكرة البشارة- فكرة الطوفان)

ومن مظاهر التصاق الكاتب بثقافته الأنثروبولوجية تمسكه بألفاظ نوبية فى أثناء حوار الشخصيات، بالإضافة إلى أسماء الشخصيات: (آشا- آشرى- هجيجة- سوريا- كلتومه- منيب مطرب الجنوب) وإن كنت اعتقد أنها لفتة تقدير لفنان النوبة الملحن والمغنى أحمد منيب الذى عاش فى الإسكندرية ثم رحل إلى القاهرة وملأ دنيتا شباب الغناء فى مصر أنغامًا عبر صوت محمد منير وغيره من المطربين -كلو العبيط- جرجيدا- كورتى- طماى).

ومن الألفاظ والكلمات النوبية (فرى: سمكة بلطية- الكلو: البئر هوووى: النجدة- وونور: يارب- آشرى: جميل- أبيوو- هيلوو: يا حسرتى- باسطيبو: يا واحد- أديلا:

مع السلامة).

إن المسرحية تجسد صراع ثقافتين: ثقافة القطيعة مع الموروث فى مواجهة التواصل الثقافى الغيبى (التراتبية المعرفية) صراع بين الفاعل الاجتماعى والفاعل التواكلى الغيبى.

وإذا كانت مسرحية (الطوفان) صرخة ضد التحديث متمثلاً فى إنشاء خزان أسوان فى العهد الملكى، فإن (ناس النهر) لاتخلو من ترديدات هتافية مضادة لفكرة إنشاء خزان أسوان وما أصاب النوبة من ضرر بالغ نتيجة تعلية الخزان.

"صيام: كيف أتزوج بدون أرض أزرعها. بعد تعلية الخزان سيعلو الطوفان ويصل إلينا.

أشار: نعلو نحن أكثر

صيام: يتابعنا الطوفان. يطاردنا. وما العمل؟ النجاة فى الرحيل.

آشا: سأبقى أنا .. سأبقى سأصعد الجبل.

صيام: يصعد خلفك الطوفان.

آشا: أصعد أعلى.

صيام: يطاردك، يحاصرك، يغطيك، يغرقك.

آشا: إن أغرقنى الطوفان، أتحول سمكة، سمكة فرى تسبح فى نيلنا نحن. أخاوى ناس النهر. لكن لن أترك موطنى أبداً أبداً.

مظهر (شوفونى) حيث التمسك المتحجر بالهوية، بما يخالف قوانين التطور فى الطبيعة، يقول دينيس ديدرو فى نظرية (التوافق والتناقض)، تلك التى عرفت عند لامارك بنظرية (التأقلم) وعند داروين بنظرية (الانتخاب الطبيعى): يقول ديدرو: الأحياء التى تتوافق وتنسجم مع الطبيعة وقوانينها تبقى وتزدهر، أما الأحياء التى تتناقض مع الطبيعة وقوانينها فتفنى وتندثر".

غير أن الثقافة البدائية ترى إنها لا تفنى ولكنها تتناسخ، ذلك أن تباديلها التراتبية جاهزة فالطوفان يمكن التغلب عليه بصعود الجبل ومزيد من الصعود مع تزايد ارتفاع الطوفان (رجوع أنثروبولوجى لما فعل فى التراتبية المعرفية" ابن نوح") حتى

الغرق لن يفنى ابن الثقافة الغيبية إلى العدم، ولكنه سيحيله إلى سمكة (بلطية: فرى) تسبح فى نيل خاص النوبة "فى نيلنا نحن "فالتناسخ تلك الفكرة التراثية الغيبية لديها الحل الحلول عند أرباب ثقافة الإذعان حلول فكرية فالحل فكرة، مجرد الفكرة، وليس الفعل، والفعل عند أولئك منوط بالغيب، وما عليهم إلا أن يرددوا الفكرة، يجترونها فحسب!! لذلك ينشأ صراع بين أرباب الفعل البشرى فى مواجهة ما يلحق الضرر بالناس وأرباب الفكرة الإذعانية (الغيبية)

"العمدة: اتركوا مشاحناتكم يا ناس. المهم ما العمل فى مصيبة الفيضان القادم؟ يقول ناس القارب الأحمر إن الفيضان سيغطى البلدة كلها..الزرع والبيوت كلها.

دهب: أنا لا أصدق، ولد أجدادنا وماتوا. وآباؤنا وماتوا. ونحنو: لم يصعد النهر حتى المنازل أبداً على أكثره، يعلو فيغرق الجزر. يأكل شريطى الزرع. لكن يأكل الزرع كله ويصعد إلى البيوت. فارغ كلام فارغ لا أصدق.

عبد الجبار: أنا لا أصدق فعل الخزان سنة ١٩١٢ هذا بقبائل الكنوز وقراهم البحرية أغرقهم وأغرق خالتى اشا. وهكذا ستفعل بنا تعليته الآن ستصعد المياه إلى المنازل. أنا أصدق.

شلالى: وأنا أصدق. الفيضان مياهه مهولة. إن حجزها الخزان تغرقنا.

دهب: أنا لا أصدق.

لا فعل. الجميع يتكلمون التهديد الذى يحيط بالجميع، تهديد جماعى. غير أن دهب يخفف من وطأة الفيضان لأسباب أخرى اقتصادية.

فهو يرفض فكرة صعود الناس إلى الجبل لبناء بيوت جديدة لايطالها الفيضان: دهب: ها ها نبنى بيوتا جديدة. كم تتكلف؟ ناس البلد كلهم يأكلون من دكانى وتجارتى بالأجل كيف يدبرون مصاريف إعادة البناء؟ برأيك المبذر هذا ناس البلد لن يبنوا لا منازل جديدة ولن يدفعوا ديونى يتخرب بيتى، تضيع تجارتى".

جرجيدا: يا واسع البطن تسدد لك فى موسم البلح.

دهب موسم البلح تقول البلح يا عقل الخنفساء؟ أى بلح إن كان النخل سيغرق؟

رجل أبله

جرجيدا: رجل بخيل

إن المجهول هو الذى يحرك الناس فى المجتمعات البدائية وردود أفعالهم كلام.. كلام فضفضة:

"طماى: آه من قدرنا، استغفر الله العظيم. نترك رجالنا يرحلون شمالا حيث نساء الشمال وبياضهن. آه منك يا خزان الشؤم، أنت السبب

كلو: طماى، تخافين على زوجك من نساء الشمال!! وهو، ألا يخاف عليك من رجال الجنوب؟!.

وكثيرا ما تكون ردود أفعالهم أشبه ما تكون بحالة طقسية:

(.. .. آشاتهيم حول النخلتين ثم تجلس مستندة على النخلة الطويلة..)

"صالك مخيولة، كبرنا وهى ما زالت طفلة لا تفهم فى الحياة فى الرجال. تلهو مع السمك سباحة فى النهر تدور حول النخلتين وتناجيهما كأنهما يحسان بها. مخبولة لكن أنا أحبها.

هذه صورة للصراع مع المعتقدات والعادات والرسوبيات الثقافية:

"شلالى: زهقنا من التبرك بمقام الشيخ شبيكة"

"آشا تدور حول النخلتين"

يانخلتى العشق، أنا هذه النخلة القصيرة، صيام هو هذه النخلة الطويلة (تحادث الطويلة) ألا تعلم يا فارع الطول أن هذه النخلة القصيرة المسكينة تستند عليك؟ ألا تعلم أنها بدونك تضيع؟ لماذا تنساها؟ هى طول حياتها تميل إلى صدرك بجريدها. توشوش أذنك تريد أن تنام فى أمانك، ألا تعلم أنك لو ابتعدت تقع المسكينة، تموت".

هذا الدوران أشبه بطقس الطواف حول مقدس..

إن كثيرا من الصور فى هذه المسرحية والشخصيات يشكل معادلا رمزيا لصور تراثية من رسوبيات ثقافتنا التراثية:

إن (كلو) معادل درامى لشخصية العراف وآشا معادل درامى لشخصية عروس النيل عند الفراعنة ولشخصية إيفيجينيا عند الإغريق، فكل منهم أضحية للموج سواء موج البحر أو موج النهر. فاشا تنذر نفسها لنهر النيل:

"كلو: (وهو مستمر فى الركض) سيغنى لآشا آشرى.

اشا الجميلة. سيغنى للتى لن يتزوجها لا هو ولا غيره.

"كلو: لن تتزوج صيام ولن تتزوجك. آشا مكتوب عليها أن تتزوج من ناس النهر"

عبد الجبار: احترسى يايو احترسى يا أمى آشا الصغيرة، حفيدتك تسير فى نفس طريق آشا الكبيرة. وإن تركناها ستغرق.

لقد كان من عادات الأمم القديمة أن يعرف الشخص باسم أمه لأسباب تتعلق بطبيعة العلاقة بين الرجال والنساء ولاختلاط الأنساب ومصداقية الانتساب إلى الأمهات غير أن استمرار مجتمعاتنا المعاصرة فى تعريف الابناء بأسماء أمهاتهن نوع من التحجر الثقافى والتوقف عن النمو الحضارى.

"كلو يا أولاد الجنوب، إلى النهر صيام أترك هذه البنت واقبل للتحدى

سأسبقك هذه المرة يا ابن منيرة.

"إظلام تدريجى مع ارتفاع الهدير الصاخب حتى يطغى على صوت آشا

"تهبط إلى النهر وهى تلوح بالسيف حتى تختفى"

وكان من عادات القدماء عدم البوح باسم الانثى .وقد راينا فى قصة (مجنون ليلى) فى التراث العربى وفى معالجة شوقى الشعرية للمسرحية كيف تسبب بوح قيس باسم ليلى محبوبته فى التفريق الجبرى بينهما. غير أن هذا التقليد ما زال فاعلا فى مجتمع هذه المسرحية التى تجسد مجتمع النوبة فى العصر الحديث:

"النساء: ما هذا؟ يا عيب الشوم. هذه جرسته.

(غاضب بشدة) قلة أدب. إعلان اسم البنت قلة أدب

"عبد الجبار: يو ، يو أيس أتسمعين؟ صيام يعلن اسم آشا من فوق الجبل الشرقى؟ الصدى يحمل اسم آشا للجنوب كله... آشا ستجلب لنا الجرسة وسوء السمعة اين هى؟

من الأهمية بمكان أن تكون للكاتب بصمة شخصية، ومع أن بصمة حجاج أدول أنثروبولوجية طبعت بمداد طمى نيل النوبة الذى هو نيل مصر كلها، ولم تكن بصمته بصمة مسرحية سكندرية، إلا أن له بصمته الخاصة التى تميز كتاباته عن كتابات غيره.

خاتمة

تلك كانت وقفة تحليلية وصيفة وليست نقدية لأنها لم تأسس على نظرية نقدية فى أى من اتجاهات النقد لا القديم ولا الحديث ولا المعاصر الحداثى ولا المعاصر لما بعد الحداثى. وقد قصدت بها محاولة اكتشاف مصادر الثقافة فى المسرح السكندرى. وإن كانت دراستى التحليلية الوصفية هذه لم تتناول كل مؤلفى المسرح السكندرى كما أنها لم تقف عند الأعمال الكاملة لكل من تناولت بعض انتاجه المسرحى بالتحليل، ولكنها كانت وقفة انتقائية تتناسب مع المقام. على أمل تناول إنتاج كتاب المسرح السكندرى الذين لم يتسع المجال أو الوقت لتناول إنتاجهم فى بحث تال، وأذكر منهم. عبد اللطيف دربالة، كرم النجار، يوسف البدرى، محمود أبو دومة، محمد مرسى، فتوح الطويل، نبيل سوريال، نبيل ابراهيم.

وأمل تتحقق لهذه الدراسة بعض المصداقية فى نفوس من يقرأها.

خلاصة

يقول امبرتو إيكو- الروائى والمفكر الإيطالى وأحد منظرى على الدلالة "لقد كان الشىء حقيقيا بالنسبة للعقلية اليونانية إذا أمكن تفسيره، أصبح الشئ الحقيقى الآن وبشكل أساسى، الشئ الذى لا يمكن تفسيره .

علي ما تقدم فاستطيع أن أقرر أن عدم تحقق (الثالث المرفوع) فى بعض الكتابات المسرحية السكندرية للسيد حافظ وأحمد خضر وغيرهم فإذا كانت مفهومة لدى الجميع فإنها ليست مفهومة بالنسبة، وإذا لم يتحقق مبدأ الهوية للكتابات المسرحية السكندرية، فإن ذلك ربما يكون سابقا لعصر العولمة: (عصر نهاية النظام العالمى القديم) فهو عصر انعدام الهويات وإذا لم يتحقق لبعض تلك الكتابات مبدأ عدم التناقض فإن ذلك ربما يعد ثمرة مبكرة من ثمار عصر العولمة الذى يكرر عالم القرن الثانى الميلادى الذى كان بوتقة لانصهار الأجناس واللغات والشعوب والأفكار والمعتقدات والمعانى والهويات، وربما كان ظلا من ظلال الأفكار الهرمسة نسبة إلى هرميس ذلك الإله القديم المتقلب والغامض، رب الفنون ورب اللصوص وهو الشاب والعجوز في آن واحد. رب التناقضات الذى تتعطل فى وجوده كل المبادىء (مبدأ الهوية- مبدأ عدم التناقض- مبدأ الثالث المرفوع)، على ما تقدم فإننى أرى كتاب المسرح السكندرى يكتبون فى رعاية هيرمس.

ثبت المصادر والمراجع

اولا: المصادر:

١- السيد حافظ، ظهور واختفاء أبو ذر الغفارى، الكويت، مطابع صوت الخليج، د/ت.

٢- أنور جعفر، ماسار سلسلة إشراقات أدبية القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٣- رحلة طرفة بن العبد إلى الموت، سلسلة المسرح العربى ١٠٢، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦.

٤- أحمد خضر، قهوة المعلم لول، إصدرات الكلمة المعاصرة فرع ثقافة الاسكندرية ٢٠٠٠.

٥- حجاج ادول ، ناس النهر، سلسلة العربى (٧٢) القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ابريل ١٩٩٣.

٦- الترلاية ،سلسلة إشراقات أدبية، القاهرة، المصرية العامة للكتاب،، أبريل ١٩٩٣.

٧ - الطوفان، مجلة (خماسين)، الاسكندرية، النادى النوبى العام، ١٩٩٨.

٨-د. يوسف عز الدين عيسى ، نريد الحياة ومسرحيات أخرى، القاهرة دار المعارف بمصر ١٩٨٥.

ثانيا: المراجع:

١- سعد أردش ، مقدمة مسرحية (حكاية مدينةالزعفران) للسيد حافظ كتاب المواهب ٣٤، القاهرة المركز القومى للفنون التشكيلية والآداب ١٩٨٦.

٢- عبد الكريم برسيد،"مسرح السيد حافظ بين التجريب والتأسيس" (أدب ونقد) ع. العاشر، يناير ٨٥، القاهرة، عن حزب التجمع الوحدوى .

٣- د. فيولت فؤاد ابراهيم دور التنشئة الاجتماعية فى ثقافة الطفل ونموه الخلقى (ثقافة الطفل تصدر عن المركز القومى لثقافة الطفل، وزارة الثقافة- مصر -ع الاول ١٩٨٦.

٤- د. محمد زكريا عنانى ، مقدمة نص مسرحية (قهوة المعلم لول) للكاتب احمد خضر، ط (الكلمة المعاصرة (١٤) الاسكندرية ٢٠٠٠.

نحو أساس ثقافى جديد للنظام العربى

محمد السيد سعيد

مقدمة:

نشأت جامعة الدول العربية وهى الإطار المؤسسى للنظام العربى قبل الأمم المتحدة وكان وراء قيامها نوعان من الدوافع. كان للفكر الاستعمارى البريطانى يحضر المنطقة لمرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ويدفع نحو بناء منظمة إقليمية تسد فراغ القوة بعد مغادرة القوات البريطانية. ومن ناحية أخرى كانت الحركة القومية العربية قد طرحت هوية جديدة للمنطقة تصلح لتمييزها عن القوى الطامحة لاستيعاب الحركة الاستقلالية ومنظومة الدول الجديدة التى كان لابد أن تتمخض عنها. وقد ظل الصراع بين ثقافة القوة وثقافة الهوية يكيف أداء النظام منذ نشأته.

والآن وبعد نحو خمسة وخمسين عاما من نشأته فشل النظام العربى فى تحقيق أى من الأدوار والوظائف المنتظرة منه. فهو لم يحقق استقرار المنطقة ولم يتمكن من صيانة استقلال الدول الأعضاء فيه. وقد ضاعت فلسطين بعد ولادته بقليل وضاعت العراق بعد أن وصل هذا النظام إلى التحلل والشيخوخة.

وفى نفس الوقت لم يمنح هذا النظام الهوية العربية إطارا مؤسسيا يصلح لوضع سياسات جماعية فى أى مجال أو للتعامل مع التجمعات الدولية بصورة جماعية.

وبينما لا يطلق أحد رصاصة الرحمة على هذا النظام فإن أحدا لا يتوقع أن يتمكن من اكتساب أى قيمة سياسية إيجابية فى المستقبل المنظور. ومن الواضح أنه لن يكتسب أدنى حيوية إلا إذا شهدت المنطقة تغيرات إيجابية جديدة تمنحه قوة دفع كبيرة أو تعيد بناءه من جديد كلية.

وحتى نشهد قوة الدفع هذه قد يلعب النظام العربى أحد دورين. الأول يتفق مع الاتجاه العام للتغير فى علاقة المنطقة بالنظام العالمى وخاصة الولايات المتحدة. وقد يوظف النظام فى هذا الإطار لصالح إضفاء الشرعية على الهيمنة الأمريكية وسياساتها وخاصة فيما يتعلق بالصراع العربى الإسرائيلى أما الدور الثانى فهو حجب الشرعية عن البدائل الإقليمية التى قد يتم وضعيا لوراثة الهوية العربية وسد فراغ القوة الذى تعيشه المنطقة من الناحية الإستراتيجية.

وربما يكون بوسع النظام العربى أن يقوم بهذا الدور السلبى. ولكن النجاح فى تلبية المهام الدفاعية لايعنى بالضرورة ضمان انطلاق النظام أو قيامه بأدوار إيجابية.

وترى هذه الورقة أن إحياء الفكرة العربية سياسيا من خلال ترتيبات مؤسسية إقليمية جديدة يتوقف إلى حد بعيد على طرح مشروع ثقافى عربى جديد أى أساس ثقافى جديد أى أساس جديد للنظم. وقد يتم ذلك فى سياق تجديد بطئ للجامعة العربية أو من خلال بناء هيكلية إقليمية جديدة. وتقترح تصوير ثقافة رسالية جديدة كبديل لثقافة القوة وثقافة الهوية اللتين تنازعتا السيطرة على الفكر السياسى العربى والجامعة العربية.

وتعرض الورقة الفكرة من خلال مناقشة وظائفه وطبيعته وقيمه الكبرى وبناءاته المؤسسة ومشروعاته أو محتواه البرنامجى. وفى معرض مناقشة طبيعة هذا النظام تقدم الورقة تصورا لأساس ثقافى بديل.

أولاً طبيعة النظام العربى.

فى لحظات التردى والتحلل يسارع الجميع بالطعن فى النظام والتفنن فى بيان أوجه المعروفة فيه. وليس هناك مايفيد كثيرا فى توجيه مزيد من الطعن فى هذا النظام فالمثل الشعبى يقول بأن البقرة التى تقع تكثر سكاكينها.

ولعلنا مع ذلك نستطيع أن نقترح محددات جديدة للمشروع العربى المستقبلى بإلقاء الضوء على بعض الجوانب التى لم تحظ بإهتمام كبير حتى الآن.

فقد تدفق النقد الموجه للنظام العربى عبر منظورين مختلفين كلية. الأول يقول بأن النظام العربى قد ولد فى ذات اللحظة التى حصلت فيها الدولة الوطنية على استقلالها. وكان من الطبيعى أن يتوطد نظام الدولة الوطنية وهو النظام الذى اثبت صلابته عالميا وذلك على حساب فكرة رخوة نسبيا قد تكون ممكنة على المدى البعيد

وهى الفكرة العربية التى قدمت كبديل لما أسماه القوميون بالقطرية. فالتنظيم الإقليمى ينهض أساسا على تنازل الدول الوطنية عن جزء من سيادتها لتمكين مؤسسة إقليمية جديدة من القيام بأدوار كلية غير قابلة للتجزئة مثل الامن الإقليمى أو ربما التنمية أو التعبير المؤسسى عن هوية جماعية مثل الهوية العربية. ولما كانت الدولة الوطنية قد حصلت على كيانها الجديد بعد كفاح طويل لم يكن من المنتظر أن تقوم نخب الحكم الجديدة بالتنازل عن أى جزء من وظائف السيادة لصالح هذا الكيان الإقليمى. ويتفق مع هذا التحليل أن الواقع السياسى الإقليمى فرض أولوية الأمن الوطنى على الأمن الإقليمى والتنمية الوطنية على التنمية الإقليمية وبناء مؤسسات للحكم والسلطة على المستوى الوطنى بالمقارنة ببناء مؤسسات النظام الإقليمى وهكذا.

وبينما تمثل أفضل تبرير ثقافى للنظام العربى فى فكرة القومية أو الهوية العربية المشتركة فأن الواقع كان يستوعب الدولة البازغة فى أطر وعمليات أخرى تماما. فالاقتصاد الوطنى كان مستوعبا تماما فى الاقتصاد العالمى. كما أن المتغيرات الجوهرية بالنسبة للآمن والاستقرار السياسى بل والمحددة لذات بقاء الدولة كانت بيد القوى الكونية الكبرى. وعلى المستوى الداخلى مثلت عملية دمج الكيانات القومية الفرعية واللغوية والدينية والطائفية تحديات كبيرة غير قابلة للتأجيل أو التماهى مع عملية بناء هوية أوسع ونظام سياسى فى فضاء أعرض وأبعد عن تناول النخب والجماهير للمحلية على السواء.

ويقوم نقد النظام الإقليمى من هذا المنظور على عدم واقعيته أيديولوجيا ومن ثم ازدواجيته التى يمكن الكشف عنها بسهولة من خلال اللغة الفضفاضة والآمال والتوقعات المثالية المخادعة التى كرسها فى الثقافة العربية. ويضيف هذا النقد أن النظم العربية كانت تتلاعب بهذه الآمال من أجل تكريس مشروعيتها على حساب الديموقراطية وحقوق الإنسان وتلبية طموح بعضها فى التوسع الإقليمى بوسائل مشروعة وغير مشروعة.

ويبدو واضحا أن هذا النقد نفسه يتسم بالازدواجية فهو يدعو للتحلى بالروح العملية فى مقابل اليوتوبيا القومية. وهو يبرز قيم بديلة المفترض أنها ليبرالية تقوم على سعادة الفرد وتحتفل بحرياته.

وفى المقابل ينطلق القوميون الراديكاليون من إدانة النظام العربى لأنه انحرف عن الأهداف والقيم المتوخاة منه وبصفة خاصة قيم التحرر من التبعية والنضال ضد

الصهيونية وجميع صور الاستعماروالاعتماد الجماعى على النفس وبناء اقتصاد مستقل وقادر على المنافسة وتلبية حاجات الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والتعبير عن هويته القومية بالتحرك حثيثا نحو نموذج دولة متحدة ولو بصورة تدريجية.

وحيث أن ظلالا مختلفة من الفكر القومى سيطرت أيديولوجيا وربما مؤسسيا فى النظام العربى قد يسهل إلقاء مسئولية الفشل على هذه الفكرة. بذاتها وممثليها السياسيين والأيديولوجيين، ومن ناحية أخرى فإن التيار الذى يتبنى النقد البراجماتى والحرياتى للنظام العربى إنما يحضر الواقع السياسى لثقافة جديدة قد تستخدم لتبرير إخضاع المنطقة للهيمنة الأمريكية باسم البحث عن آفاق ثقافية جديدة.

والواقع أن الروايتين الكبيرتين اللتان تقفا وراء هاتين الدفتين المختلفتين من النقد الثقافى للنظام العربى قد لا تمثلا تصويرا دقيقا لاللطريقة التى عمل بها هذا النظام ولا لقيمه الفعلية.

فالقول بأن النظام العربى قام على يوتوبيا قومية تعوزه الدقة إلى حد كبير . كما أن القول بأن النظام العربى كان له دور باطش أو معاد للحريات والحقوق الديموقراطية قد تكون فيه مبالغة. فكما أشرنا فى المقدمة نشأ النظام العربى بدافع من الحاجة إلى هيكلية إقليمية ترتبط مع الاستعمار الغربى. وبينما هزمت هذه الفكرة بسبب المد الثورى الذى اجتاح المنطقة فى عقد الخمسينات فإن هذا المد لم يحتكر أبدا السيطرة على هذا النظام. والواقع أن النظم الراديكالية العربية بما فيها الناصرية لم تتمكن من الاعتماد على النظام إلا من خلال العمل فيه بصورة محافظة وعبر مصالحات مع النظم والأيديولوجيات المحافظة.

غير أن هذه المصالحات كانت فى أغلب الاوقات موقتة وهشة. وعلى أى حال فقد راوح النظام العربى بين ضرورة التوازن ودمج أجندات متعارضة حتى يمكنه العمل بصوره مقبولة وبين أطروحات راديكالية حملت ادعاءات قيادة منفردة أو أساليب عمل تقوم على الضغط وهو ما كل يؤدى حتما إلى شلل ممتد أو فشل مؤسسى ملحوظ.

ولاشك أن النظام العربى كان متخلفا للغاية من حيث مواقفه من حقوق الإنسان والحريات الديموقراطية. ولكنه لم يكن قمعيًا أو تجسيداً لايديولوجية الثورة المضادة على النحو الذى نعرفه عن نظام أمريكا اللاتينية أو نظام جنوب شرق آسيا أو حتى النظام الأوروبى فيما بين الثورة الفرنسية والثورة الروسية.

أن اتهام النظام العربى بمعاداة الحريات والنظام الديموقراطي يبدو مبالغا فيه. فهناك فارق بين النظام الإقليمى والثقافة أو الأيديولوجيات الكبرى الحاكمة فى الدول الاعضاء أو على مستوى الإقليم وبينما لا يمكن إنكار أن النظم العربية القيادية فى النظام العربى اتصفت بطبيعة تسلطية وشمولية فإن النظام لم يكلف نفسه بقمع التجارب القليلة لبناء ديموقراطية وطنية حينما كان ذلك ممكنا ثمة إذن فارق بين الثقافة والأيديولوجيا السائدة من ناحية والقيم التى تأسس عليها العمل الأقليمى من ناحية ثانية.

وإذا لم يكن النظام قد قام على أيديولوجيا قومية ولا أيديولوجية معادية للثورة فكيف تشكل إذن الأساس الثقافى لهذا النظام ؟

يجب التمييز بين القيم المعلنة للنظام ووظائفه الفعلية ومن ثم قيمه المتضمنة. والواقع أن النظام العربى شهد منازعة متصلة بين قيم تقوم على خطاب الهوية وقيم أو محددات ووظائف تقوم على خطاب الاستقرار أو الإستراتيجية وهو خطاب يستند بالضرورة على علاقات القوة.

نشأت الجامعة العربية بعضوية ست دول كان كل منها يشكل نموذجا سياسيا واجتماعيًا بذاته بعضها كان تقليديا (السعودية والعراق واليمن) والآخر حديث وله تراث شبه ديموقراطي (مصر وسوريا ولبنان) ومثلت محدودية الميثاق انتصارا للدول التقليدية إضافة إلى لبنان بالمقارنة ببروتوكول الإسكندرية. ومع اتساع حركة الاستقلال وبتأثير القضية الفلسطينية بدأ البندول يتحرك لصالح الفكرة القومية والدول الحديثة. وسريعا ما تفجر الصراع وارتبط نحو الانسلاخ عن الفكرة المؤسسة: أى الارتباط بالغرب. وزج النظام العربى إلى أتون الحرب الباردة بين الغرب والشرق. وفشلت الجامعة فى القيام بوظيفة الصيانة والاستقرار نظرا لتوازن القوى بين مختلف المعسكرات. ولم يبدأ النظام فى الاستقرار النسبى إلا بتأثير محنة عام ١٩٦٧ التى أملت مصالحة جزئية بين المعسكرين وسريعا ما صعد نجم النظم المحافظة بفضل الثروة النفطية من ناحية وحدوث انقلاب فى توجهات مصر السياسية الدولية والإقليمية . وتألفت فى عقد الثمانينات علاقات وتحالفات جديدة لا شأن لها بالانقسام القديم بين تقدميين ورجعين وهو صراع تم يشغل غير فترة وجيزة من تاريخ النظام (١٩٦١–١٩٦٧) وحلت صراعات وعلاقات قوى جديدة محل علاقات القوى القديمة. واتجه النظام إلى الركود والتفتت طوال عقد الثمانينات وأغلب سنى التسعينات. وباختصار فشل

النظام فى تحقيق الاستقرار الإقليمى وهو ما يتضح من غزو العراق لإيران ثم للكويت ثم الحرب ضد العراق التى قادتها الولايت المتحدة التى لم تخاطر بالاعتماد على القدرات الذاتية للنظام الإقليمى المتصدع.

وبينما كانت علاقات القوة تحكم أداء النظام أو فشله الممتد فى الوفاء بوظيفة الاستقرار وهى وظيفة محافظة بطبيعتها وأن لم تكن بالضرورة باطشة أو قمعية كانت الأيديولوجيا القومية توظف بصورة سطحية سواء لتبرير بقاء النظام أو لدفعة نحو التقدم للوفاء بوظائف جديدة. وقد شغلت وظيفة التعبير عن الهوية العربية جانبا كبيرا من اهتمام الجامعة العربية ووكالاتها الفرعية، ولكن تلك الوظيفة لم تكن سوى جانب هامشى إلى حد كبير فى ظروف فرضت التفتت السياسى وانفجار التناقضات الاستراتيجية.

والواقع أن خطاب الهوية خدم أغراضا ووظائف معينة. فهو على الأقل أفشل التوظيف الاستعمارى للنظام العربى. ثم أنه حافظ على حد أدنى من تماسك الموقف الجماعى فى مواجهة الكيان الاستعمارى العنصرى الإسرائيلى. ورغم أنه لم يتمكن من تحرير فلسطين أو ضمان الحد الأدنى من حقوق شعبها فهو على الأقل منع انهيار هذا الموقف إلى إضفاء الشرعية على هذا الكيان إلا عند توفر شروط معينة.

لقد تفرع عن خطاب الهوية قائمة من الأهداف التنموية التى تجسدت فى عدد كبير من الوثائق الميثاقية والتعاهدية. ولم يتمكن النظام أبداً من التعامل بجدية مع هذه الأهداف، فإذا أضف فشل النظام فى الأخذ بالقيم الديموقراطية والحقوقية العصرية وتعزيز النضال من أجل دولة الحق والقانون يكون هذا النظام قد أفلس تماما تقريبا . فهو لايقوم بوظيفة استراتيجية محافظة ولايقوم فى نفس الوقت بوظيفة تنموية أو تعزيزية .

ولا يمكن أن يستمر هذا الإفلاس طويلا، فقد أدى فشل النظام فى القيام بوظيفة الاستقرار الاستراتيجي، نشطت التدخلية الأمريكية التى تسعى الآن لبناء إمبراطورية على حساب استقلال الإقليم وحقوق شعوبه فى تقرير مصيرها بنفسها. وفى نفس الوقت فإن الواقع الذى تعيشه منظومة الدول العربية الكبرى لا يسمح بطرح مشروع إيجابى بديل للهيمنة الإمبراطورية الأمريكية كما. لا يمكن أن يعيش نظام إقليمى على أداء وظيفة دفاعية محافظة أن لم يكن لديه مشروع للتغيير الإيجابى والتقدمى. وبدون طرح مثل هذا المشروع لابد أن يتدهور النظام إلى شرعية الترتيبات الإمبراطورية

الأمريكية بما فى ذلك قوة الحضور الإسرائيلى على الساحة الإقليمية.

ولكن ما هو هذا المشروع الذى قد ينقذ الوضع الإقليمى العربى ويمنحه قوة دفع جديدة؟

الواقع أن وهذا المشروع لابد أن يعكس ثقافة بديلة لكل من الثقافة الإستراتيجية المحافظة القائمة على القوة والثقافة المغلقة القائمة على الهوية. ويمكن القول بأن المرحلة الوحيدة التى شهدت انتعاشا نسبيا للتنظيم الإقليمى فى العالم الثالث كانت تلك التى كلفت فيها هذه التنظيمات برسالة إيجابية محددة. وفى حالة النظامين العربى والأفريقى تمثلت تلك الرسالة فى التحرر الوطنى والاستقلال السياسى وإنهاء عصر الاستعمار. وقد استهلكت الرسالة نفسها بمجرد تحقيق أغراضها فى مرحلة صارت من الممكن والضرورى أن ينداح التنظيم الاستعمارى العالم وتصدرت قائمة جديدة من المهام جدول أعمال السياسة والثقافة. ولكن النظم الإقليمية التى ورثت عصر الاستعمار الغربى لم تكن مؤهلة للتعامل بروح إيجابية وكفاحية مع هذه المهام.

فى أفريقيا وجنوب أسيا والعالم العربى حلت قائمة أعمال عرقية محل الرسالة الاستقلالية بعد وأحيانا قبيل- الاستقلال مباشرة. ووجدت النخب البيروقراطية الجديدة نفسها لبناء نظم عسكرية وبوليسية أنهكن الاقتصاد وضاعفت الضغط على المجتمع ومزقت روابطه الداخلية والواقع أن العالم كله أخذ ينجرف إلى ثقافة عرقية صراعية وهو ما يجب أن يعزى إلى اقتحام الدولة العنيف للنسيج الاجتماعى أى أن نظام الدول ذاته كان هو السبب الرئيسى لإشاعة ثقافة تعصبية ولتصدع السلام فيما بين الشعوب. وقد جرى الأمر نفسه فى الحالة العربية.

ثانيا الآفاق الثقافية البديلة

من الصعب للغاية التنبؤ بمصير النظام العربى فى وقت يتعرض فيه لهجوم أمريكى مكثف فمن المحتمل أن يهيمن الأمريكيون على المنطقة بصورة مباشرة فينهار النظام بعد أن يؤدى وظيفة شرعية الكيان الإسرائيلى، ومن ناحية أخرى قد تسعى مختلف بلاد الإقليم إلى الاندماج فى هياكل دولية بديلة.

وبالمقابل يبحث الفكر السياسى عن صيغة لإحياء النظام العربى أو لوضع صيغة إقليمية بديلة. وترشح جهات علمية وسياسية الفلسفة الوظيفية كأساس ثقافى جديد لهذا النظام وللنظم والروابط الجديدة.

ومن هنا سوف نعرض بإيجاز لهذين البديلين:

١- وراثة النظام العربى عبر نظم بديلة:

لاتبدو الهيمنة الأمريكية شبه المباشرة على المنطقة متناقضة نظريا مع استمرار الجامعة العربية إذ تستطيع الجامعة الاستمرار فى الحياة مع وقوع المنطقة تحت الإشراف المباشر للولايات المتحدة. فقد نشأت الجامعة كما قلنا بدعم من الاستعمار البريطانى. وينشأ التناقض عن المدلولات الثقافية السياسية المحددة التى انطوى عليها تعبير العروبة كما تطور سواء بتأثير الحركة القومية النشطة فى المشرق أو بسبب الناصرية ومن بين هذه المحمولات مبدأ الاستقلال السياسى والاقتصادى ومفهوم الحياد الإيجابى و مبدأ التقدم والتحرك فى اتجاه الوحدة العربية ولو على المدى الطويل وبتعبير أخر تفرعت تلك المحمولات الثقافية عن فكرة أن العروبة ذاتها تنطوى على معنى سياسى وأنها تستطيع أن تكون أساسا لنظام إقليمى قادر على ضمان الأمن والاستقرار وتوفير المتطلبات الأخرى المهمة للاستقرار والترابط الإقليمى كبديل سواء عن النظم الاستعمارية أو النظم الإمبراطورية التاريخية التى نشأت بالقوة وتأثرت بالإسلام من خلال تعبير الخلافة.

وقد تعرض النفوذ الأيديولوجي لهاتين المدرستين للتآكل مع الزمن. وانحسرت أو تغيرت تلك المحمولات التى جاءت بها إلى حد كبير. ومع ذلك فقد تماسكت الفكرة القومية ذاتها والتى تقول بأن العرب المنقسمين سياسيا بين دول مختلفة وعديدة هم أمة واحدة . ما انكسر بتأثير الفشل الممتد هو الترجمة السياسية المباشرة لمعنى القومية وهو التوجه نحو الوحدة السياسية ومجرد القول بأن العروبة تصلح أساسا لبناء نظام إقليمى فعال.

فإن كان القول بأن العرب يستطيعون تأسيس نظام إقليمى قد تعرض للهجوم ولم يعد قولا جانبا بالثقة مثلما أمل الاباء المؤسسون للفكرة القومية أو للجامعة العربية فلا يوجد من ينكر أن ثمة عاطفة قومية أو بناء عاطفى ثقافى على درجة عالية من التجانس أو التماسك.

ويوسع الولايات المتحدة مثلما كان بوسع بريطانيا قبل ذلك أن تجرب المحافظة على الجامعة العربية مع تشغيلها على نحو يتوافق مع مصالحها الإستراتيجية والسياسية، ويعنى ذلك ألا تحاول الضغط لضم إسرائيل مثلا إلى عضوية الجامعة على

الأقل فى الوقت الراهن.

غير أن هذا التعايش لايمكن إلا أن يكون متوترا ويتطلب استمراره تعزيز القيم الثقافية المملوكة له فتهبط القيم المتصلة بخطاب الهوية وتطغى القيم المؤكدة على معانى المصلحة واحترام القوى والتسليم لها وترداد قوة النزعة الفردية والمستوى العملى لتكون القيم وصنع السياسات وهكذا.

ومقابل التعايش العسير بين الجامعة و الهيمنة الأمريكية يمكن تصور بدائل أخرى مثل توجه الولايات المتحدة لبناء نظام جديد باسم "الشرق أوسطية" أو أى اسم أخر. ويقوم هذا البديل على ضم انضمام إسرائيل مع أى عدد من الدول الشرق أوسطية وخاصة الأردن والعراق وتركيا وباكستان وربما دولة أو أكثر من دول الخليج إلى تنظيم إقليمى جديد مرتبط بالولايات المتحدة ويؤمن لإسرائيل نوعا من الاعتراف الجزئى فى الإقليم كما يقوم بتقديم تغطية إقليمية للسياسات العسكرية الأمريكية فى المنطقة. غير أن احتمال أن يتمكن حلفاء أمريكا العضويين فى المنطقة من بناء تنظيم إقليمى يستطيع "وراثة النظام العربى"ضئيل للغاية بسبب النفور الشعبى العربى الواسع من السياسات الأمريكية عموما ومن محاولات شرعنة الوجود الإسرائيلى على وجه الخصوص. كما يبدو أن المصلحة الذاتية للدول العربية ذاتها لاتتسق مع اعتراف مبكر بإسرائيل خشية من منحها مكانة إقليمية متميزة على حسابها هى وبوجه عام تبدو احتمالات قيام الدول العربية الرئيسية بتقديم التزامات لنظام إقليمى جديد أقوى مما كانت تقدمه للنظام العربى أمرا مستبعدا إلى حد كبير.

ويترك هذا الوضع إمكانية للتعايش بين عدد من المنظمات الإقليمية المقاطعة والضعيفة على وجه الإجمال. وأرجح هذه الاحتمالات يتمثل فى توثيق علاقات مجموعة من الدول العربية مع الاتحاد الأوربى وخاصة دول شمال أفريقيا في الإطار الأوسع لميثاق برشلونة أو ميثاق جديد. ومن المرجح فى إطار هذه الاحتمالات أن يستمر تداعى العلاقة بين المشرق والمغرب العربيين حيث يزداد تقارب الدول المغاربية مع أوربا بينما تقع الدول المشرقية ودول حوض وادى النيل تحت المظلة الأمريكية.

٢- تغيير بنية النظام العربى:

تتجه غالبية من الدول العربية إلى استبعاد التعاون الأمنى والدفاعى والتنسيق السياسى من دول أعمال الجامعة العربية كطريقة لإنقاذها. وبذلك يبدو البديل القابل

للحياة هو التعاون الاقتصادى والوظيفى. أى أن المنهج الوظيفى يقدم بديلا للسياسة وطريقة لإصلاح النظام العربى أو إنقاذه.

وباختصار تقدم الوظيفة نفسها كفلسفة أو ثقافة لا سياسية تستهدف التوجه لضمان الرخاء والسلام عن طريق التركيز على الاقتصاد والخدمات الضرورية لازدهار مصالح مرتبطة بالاستقرار والسلام. وتمثل الجماعة ثم الاتحاد الأوربى النموذج الكلاسيكى للثقافة الوظيفة وهو النموذج الذى ينظر له فى العالم العربى كمصدر أساسى للإلهام بالنسبة لمستقبل النظام العربى والترتيبات التعاونية الإقليمية الأخرى.

أن المنطق الذي يقدمه أنصار هذا الاتجاه بسيط. ففى اعتقادهم يمكن إنقاذ العربى وتحقيق أهداف الشعوب العربية إذا تم تحييد العمل المشترك سياسيا لأن الخلافات السياسية هى السر وراء الفشل فى القيام بالمهام التنموية فإذا نجح التعاون الوظيفى تنشأ مصالح اقتصادية متحدة فيما بين الدول العربية وهو ما يمثل التمهيد الضرورى للوحدة السياسية.

وينسجم هذا البديل مع مايسمى "بثقافة العولمة" التى قامت حتى انفجار ١١ سبتمبر وما يسمى "بالحرب ضد الإرهاب" على أفكار أساسية مثل صعود الأجندة الاقتصادية والنزوع العام لأنهيار الأيديولوجيات الكبرى والفكر المغلق ونزع وقبول بالحركة الكوكبية الحرة للسلع ورؤوس الأموال والدور البارز للتكنولوجيا وإدارة الأعمال العالمية وتقوض القوميات وبروز حركات عابرة للحدود مناظرة لحركة السلع ورؤوس الأموال. ويفترض هذا التيار الوظيفى أن نفس الأجندة قد صارت تسيطر على عقول الاجيال الجديدة التى تنفر من السياسة والأيديولوجيا حيث يلعب رجال الأعمال ونخبة الاقتصاد الدور الطليعى الذى ظل محجوزا لرجال السياسة لفترة طويلة من الزمن.

والواقع أن أحداث الإرهاب الدولى ونمو الحركات الأصولية على المستوى العالمى وفى منطقتنا من العالم تبين عدم صحة النبوءات الوظيفة والعولمية. فالأجيال ليست أقل اهتمامًا بالشئون السياسية مما سبقتها. ولا يمكن التخلص من إشكاليات السياسة بإهمالها أو تنحيتها جانبا، إن المجال الرمزى والمتعلق بالمعانى والقيم والمعتقدات لا زال يلعب دورا جوهريا فى تحديد سلوك ومواقف الناس فرادى وأمم. كما أن ترك مشاكل السياسة جانبا يضاعف من مشكلات الاقتصاد والتعاون الدولى. وعلى أى حال فما أبعد منطقتنا من العالم عن هذه المفاهيم فى الوقت الحالى.

والواقع أن من الصعب تحديد العامل السياسى فى المنطقة العربية لأسباب عديدة. إذ لا يمكن القفز على تناقضات أساسية فى المنطقة وفيما بينها والنظام العالمى الذى ترمى الولايات المتحدة إلى تحويله إلى نظام إمبراطورى. وتوضح مأساة الشعب الفلسطينى والشعب العراقى والشعوب الآخرى التى تتعايش بصعوبة الآن فى بلاد عديدة مثل السودان بل وحتى فى الصومال أن إهمال السياسة لايقود إلا إلى الفوضى أو العنف والحروب.

لقد نجحت الحالة الأوربية بعد تسوية التناقضات السياسية الأوربية بفضل الحرب العالمية الثانية وبروز نظام الأمم المتحدة. وقد يحدث الأمر نفسه بالنسبة للعالم العربى فى سياق الحرب الأمريكية "ضد الإرهاب" ولكن مثل هذا الترتيب السياسى لن يكون عربيا وإنما سيمثل تأسيسا لهيمنه أمريكية مباشرة سواء أقيمت الترتيبات الجديدة على أسس وظيفية أو سياسية ولن يكون ذلك سوى لمصلحة أمريكا واسرائيل.

ثالثاً: البديل الديموقراطى الأهمى

وفى هذا السياق يصبح المطلوب هو إعادة هيكلة السياسة وليس إهمالها أو تركها للمستقبل البعيد. إن التتوق إلى العدل قد يدفع إلى حرب الجميع ضد الجميع إن لم يتم إعادة تشغيل الأطر الديموقراطية للحكم والمشاركة، والتعارض أو التناقض بين المصالح داخل وفيما بين الدول قد يقود إلى انفجارات دورية أو مستدامة إن لم يتم تعزيز هياكل حل المشكلات والتوصل إلى تسويات تفاوضية ناجحة.

وفى الوقت نفسه فإن التسليم أمام التقطع الخطير لخطاب الهوية يفسح المجال واسعا أما نكسة خطيرة للتكوين الأخلاقى للبشرية وللمجتمعات، إذ يصبح من الممكن تبرير كافة الأعمال الإجرامية العنيفة باسم النسبية الأخلاقية أو الدفاع عن النفس. كما أن هذا الخطاب لم يفلح كثيرا عند الممارسة، فلا يمكن تجنب استنتاج أن تبرير أى تنظيم اجتماعى باسم خطاب الهوية بذاته لا يمثل غير خديعة يتم من خلالها نزع قوة الضعفاء أو توظيفهم لمصلحة الأقوياء فليس هناك مبرر حقيقى للاعتقاد بأن الاوليجاركية المالية فى الخليج أو بورصات نيويورك أقرب إلى مصالح الشعب الفلسطينى فى نيل الحرية واستعادة أراضيهم ومواردهم المنهوبة من المثقفين والفئات الوسطى الاجنبية التى تتحدى سلطات بلادها فى الولايات المتحدة أو غيرها من البلاد تضامنا مع كفاح هذا الشعب، وبوجه عام يموه خطاب الهوية على التناقضات

والمعايير الحقيقية للحكم على أية سياسة لمجرد القول بالتضامن العضوى بين المنتمين إلى هوية واحدة لغوية كانت أو دينية. كما لابد من الاعتراف أيضا أن علينا البحث عن بديل ديموقراطى شعبى للوفاء بمتطلبات التقدم والتطور الحر الآمن فى المنطقة، إن المنطقة ذاتها قد لا تكفل الآن السبل الكفيلة بضمان أمنها لأسباب تتعلق بالتناقضات الداخلية بين نخب الحكم أو بالتدخلات الاستعمارية العنيفة للقوى الكبرى وخاصة الولايات المتحدة أو لأسباب تتعلق باستمرار الفشل فى دخول عصر الثورات الصناعية أو ما بعد الصناعية وتأسيس قدرات علمية وتكنولوجية مستقلة، وسوف يكون من باب الأوهام الضارة طرح بدائل تقوم على افتراض إمكانية استقلال الإقليم بتوفير متطلبات الأمن أو التقدم بصورة مستقلة عن المنظومة الدولية، ولكن الأمر الأكثر ضررا هو قبول الانضواء تحت مظلة الهيمنة الاستعمارية للوصول إلى هذه الأهداف.

أما البديل الذى تطرحه هذه الورقة فيقوم على ضرورة استنباط حل تقدمى للتناقضات الكبرى التى تواجهها المنطقة من الداخل والخارج، نعنى بديلا يقوم على ما يمكن تسميته الأهمية البناءة متعددة المراكز والمستويات.

نعنى بذلك رسالة ثقافية موجهة لشعوب العالم بالتآخى وحل التناقضات فيما بينها بصورة سلمية وعبر إبداع هياكل سياسية جديدة متنوعة ومتحدة.

إن كل عملية كبرى للتجدد الثقافى تشتمل على رسالة تحمل مشروعا مستقبليا له صفة الكونية وتسمح بتنوع تجارب ثقافية وسياسية أصيلة، والعرب والمسلمون مؤهلون موضوعيا لحمل مثل هذه الرسالة للعالم.،فهم منتشرون فى كل أرجاء وإحداثيات العالم. وميراثهم الثقافى الأعمق بقوة على مبادئ العالمية وهم أيضًا أصحاب وضعية وسيطة فى المنظومة العالمية ما بين المجتمعات الغنية وتلك الأكثر فقرا. وهم أيضا عاشوا طويلا التجربة الاستعمارية الغربية ولا زالوا يعانون من الحرمان من العدالة الدولية.

وباعتبارهم كذلك فهم قادرون على صياغة رسالة عالمية وإعادة أكتشاف وإثراء هويتهم الجماعية والقومية من خلال حمل هذه الرسالة العالمية.

ولكن الحالة الثقافية والسياسية الراهنة للعالم العربى تناقض مع المتطلبات والرؤى الذهنية والأخلاقية لنشر هذه الرسالة العالمية، فرد الفعل الماضوى الأصولى العنيف رمزيا أو سياسيا وماديا يحتاج الأجيال الشابة فى العالم العربى ويقوده إلى

صدام واسع مع جميع الحضارات والنظم الثقافية فى العالم وعلى الجانب الآخر فنظم الحكم العربية تقبل بجانب من مضمون تلك الرسالة غير أن الجوهر الايديولوجى والسياسى لنظم الحكم العربية مجاف بطبيعته لمضمون هذه الرؤية الرسالية الكونية الجديدة.

ومع ذلك الصدام الواسع بين التيارات الأصولية والنظم الثقافية الأخرى قد لا يشكل غير مقدمة لإعادة أكتشاف الحاجة لخطاب إسلامى ومن ثم عربى جديد، ولدينا نماذج تاريخية لمثل هذا التحول (حركة الحشاشين الإرهابية التى تحولت إلى مبدأ عمارة الكون والتأكيد على السلام الكونى) ومن ناحية ثانية فإن تبنى الجماعة المثقفة لهذا المشروع التاريخى هو الضمان الوحيد لانحسار نفوذ الاصوليين على الاجيال المقبلة.

تشكل هذه الرسالة إذن يوتوبيا جديدة، وقد يعنى ذلك خلطا بين المستوى السياسى العملى أو النطاقات المتوسطة الممكنة تاريخيا، كما أن هذا الطابع اليوتوبى قد يشير إلى معنى المثالية المتجاوز للواقع.

غير أن هذا النقد يسئ فهم التغير والتجديد الثقافى فكل موجات التغيير التقدمى الكبرى استندت كما أشرنا على يوتوبيا ثقافية أو سياسية، ومن ناحية أخرى فإن استلهام يوتوبيا لا يعنى إهدار الواقعية والروح العملية، فثمة وساطات ممكنة تاريخيا وبصفة محددة يجب صياغة برامج عمل قابلة للتطبيق من جانب مؤسسات وفاعلين قياديين.

والواقع أن الدعوة إلى يوتوبيا أممية لا يعنى التخلى عن الدعوة للوحدة وتناسق السياسات والمواقف فيما بين الأقسام التقدمية من الشعوب العربية أو حتى فيما بين الحكومات، بل يمكن أن تمثل هذه الدعوة منطلقا لبناء هياكل وتنظيمات إقليمية محددة.

ويجب أن يكون لدى القوى التقدمية المتمسكة بأهداب التوحد الإنسانى والمسعى الشعبى الديموقراطي بدائل على مستويات مختلفة من التماسك العربى القائم على برامج عمل محددة وتوجهات ملموسة، ويمكننا الحديث عن أكثر من مستوى بدءا بإصلاحات ذات معنى فى بنية النظام العربى الراهن وأسسه الأخلاقية والبرامجية حتى البدائل الشعبية التي لا تقوم على سلطة سياسية بالمعنى المعروف للكلمة، وربما يمكننا الحديث عن ثلاثة بدائل من هذا النوع.

البديل الاول يقوم تحالف للدول العربية الرئيسية الراغبة فى العمل معا من خلال الجامعة العربية للدفاع عن استقلال العالم العربى وتحديثه بصورة قوية، ويتم اصلاح منظومة الجامعة عبر ثلاثة محاور لا غنى عنها لأى نظام إقليمى ناجح وهى اتفاقية حديثة للأمن المشترك واتفاقية اقتصادية موحدة تنهض فى الحد الأدنى على مبدأ المواطنة الاقتصادية المشتركة وحسم الموقف من حتمية تحديث بنية الثقافة العربية والتفسير المستنير للإسلام بما يوفر أساسا لخطاب عالمى ووحدة الشعوب المحبة للسلام والعدالة الدولية بالبناء على إنجازات فقه الاستنارة.

وليس من الضرورى فى هذا الإطار أن تقبل جميع أعضاء الجامعة هذا التوجه إذ يكفى أن تتفق عليه عدة دول عربية تطبيقًا للمادة ٩ من الميثاق الحال، ومن المحتم أن يؤدى نجاح هذا التوجه إلى التحاق أعداد أكبر من الدول به فى المستقبل. ولكن هذا التوجه يفترض أن تحدث تحولات مهمة فى بنية عدد دول عربية فى وقت متقارب لتعزيز الديموقراطية وحقوق الإنسان والاستعداد للاستثمار فى النضال من أجل الأن الجماعى واستكمال التحرر الوطنى.

أما البديل الثانى فقد ينهض على الصيغة الوظيفية المطروحة الآن لإصلاح النظام العربى إذا كان يتيح فضاء للتطور والتشبيك والتعاون والعمل المشترك والحر بين منظمات المجتمع المدنى على المستويين الوطنى والقومى، وبعد هذا البديل وسيطا بين النظام الرسمى واللارسمى. ويعنى هذا المستوى بإنضاج عملية تكوين بدائل اكثر صلابة للتعاون والاتحاد بين المجتمعات العربية على المدى الطويل عبر تحرير الجدل الاجتماعي والسياسى داخل وعبر حدود الدولة الوطنية، ويتفق هذا المستوى مع درجة وسيطة من التحويل الديموقراطى لشكل الدولة العربية وروابطها الإقليمية، ويمكن عند هذا المستوى أن تقوم اتحادات ذات فعالية على المستويات غير الرسمية بين الفعاليات الكبرى فى المجتمع المدنى والاقتصادى: أى فى الفضاء الجمعياتى وفضاءات السوق والتكوينات الوسيطة فيما بينهما مثل الجامعات ومراكز البحوث وشركات المشورة وغيرها.

أما البديل الثالث فيقوم على التمدد المباشر لشبكات النشاط الدعوى والسياسى والاجتماعى بكافة أنواعها فيما بين البلاد العربية وعلى المستوى العالمى حتى لو لم يكن أيا من الدول العربية قد أكمل عملية التحول الديموقراطى، وبتعبير آخر فإن هذا الجيل يتوسع فى عمليات التشبيك التى تجرى حاليا فى الفضاء المدنى وتشجيع الحكومات

الأكثر رشادة على مد خطوط التواصل مع الهيئات المدنية العالمية تعزيزا لمصالحه، وفى هذا الإطار يتم تعزيز العمل والنشاطية المدنية الكونية وتتجدر في البنية الاجتماعية عبر المشاركة فى حل المشكلات ومساعدة الفئات المختلفة من السكان على حل مشكلاتها بصورة خلاقة وبإنتزاع وممارسة حقها فى المشاركة والرقابة بصورة فعلية. وفى نفس الوقت يتم التوسع فى ممارسة مظاهر الاتحاد والعمل على مستوى دولى لمواجهة الظلم الاستعمارى والرقابة على الممارسات النهبية أو الباطشة التى تقوم بها الدول الاستعمارية ومؤسساتها الكبرى الاقتصادية والسياسية، وبذلك تصبح المجتمعات المدنية الوطنية والشبكات القومية جزءا من النضال العالمى ضد العولمة أو من أجل عولمة بديلة.

لإعادة بناء النظام الإقليمى.

أن ما يعنينا هنا هو الثقافى لنظام عربى جديد.

ويتكون مضمون هذه الرسالة من مستويات متعددة للممارسة الثقافية السياسية. ويهمنا الإشارة إلى المستويات التالية:

١- طرح منظور تقدمى للعولمة باعتبارها تأخياً بين الشعوب من ناحية وبحثا عن آليات سياسية عالمية جديدة بديلة ومكملة لنظام الدول فى نفس الوقت ويقدم هذا المنظور أطرا لمفاهيم يمكن استنباطها من جانب الشعوب نفسها لحل الفوران العرقى يقوم على السلم والعدالة والتنوع والوحدة.

(٢) وفى القلب من هذا المنظور للعولمة البديلة يتم تأسيس حالة عالمية موائمة للتنمية والاقتصاد يقوم على اقتلاع الفقر وبناء قدرات مادية حقيقية لحل المشكلات التى تواجه المجتمعات الإنسانية المتنوعة من حيث مستويات تطورها مع التأكيد على معنى التعاون والمساعدة المتبادلة والمسئولية المشتركة عن اقتلاع الفقر.

٣- أن الهوية العربية ليست شيئًا ثابتا أو فحوى سرمدية سابقة على تجربة التعاون والتكافل مع كل النظم الثقافية الكبرى. بل أن إثراءها وتأكيدها لم يعد ممكنا بدون هذا التواصل الثقافى المفتوح والقائم على المساواة والنضال من أجل العدالة الدولية.

٤- تقوم الفعالية السياسية والمدنية بما فى ذلك نيل العدالة وتحريك آليات النهوض الاقتصادى الاجتماعى على التوافق على برامج عمل مشتركة وخلاقة فى

ميادين تتوفر عليها مصالح متناغمة. وبينما لايحجف هذا المفهوم بالتجمع السياسى القائم على الهوية الثقافية المشتركة فإن تلك الهوية لايجب فهمها على أنها مجرد لغة أو تراث ثقافى مشترك وإنما على أنها رؤية وممارسة ثقافية أخلاقية مفتوحة: أى أنها رؤية للعالم وبرامج وتوجهات عمل، ومن ثم فليس من الضرورى وفقا لهذا المفهوم أن يقوم التجمع السياسى الإقليمى على مجرد الانتماء إلى جنسية عربية أو كون الدولة عربية من الناحية اللغوية والثقافية المهم هو الاتفاق على مضمون الرسالة الثقافية التى يقوم عليها العمل المشترك. ومن ناحية أخرى فإن تحقيق نجاحات مادية لأى تنظيم إقليمى يقوم على هذه الرؤية مهما بدأ صغيرا يقود تلقائيا إلى توسعه بصورة مطردة.

٥- ينهض هذا المشروع الثقافى أيضًا على احترام وتعميق القانون الدولى لحقوق الإنسان ويسهم فى تطوير القانون الدولى. وينمى توجهات وبرامج عمل نضالية منهضة لجميع أشكال العنصرية والاستعمار والنظم الاستبدادية فى العالم وفى المنطقة وعلى رأسها الصهيونية، وفى صدارة برامج العمل هذه تقع مهمة تحرير الشعب الفلسطينى وتمكينه من الحصول على حقوقه السياسية من خلال ذات المنظور: أى على أساس مبدأ المساواة وبالبحث عن صيغ سياسية بديلة لتجزئة الاراضى وفكرة الدولة اليهودية .

٦- يتبنى هذا المنظور مهمة البناء على مكتسبات النضال المدنى العالمى والعربى ويعده أحد أهم محاور الحركة السياسية والثقافية.

٧- قد يتم ذلك كله من خلال بناء تجمع ثقافى داخل جامعة الدول العربية ومستقل عن آلياتها السياسية فى نفس الوقت وقد يتم تأسيس هذا التجمع فى تنظيم مستقل.

حرية الإبداع وحقوق الإنسان

فتحى عبدالفتاح

الوصول إلى مشروع ثقافى معاصر، يعنى تصورا حضاريا شاملا، فالثقافة هى منتج اجتماعى واقتصادى وفكرى، وبالتالى فهى أوسع وأشمل بكثير من الأيديولوجيا ومن النظريات الاقتصادية والاجتماعية المتباينة والمختلفة.

والمضمون الحقيقى للثقافة لا يمكن تقسيمه أشتراكيا أو رأسماليا أو راديكاليا، فليس هناك ثقافة حقيقية بدون مضمون إنسانى نبيل، فهناك ازدهار ثقافى وفكرى، وهناك تخلف ثقافى وفكرى، وحيث أن الثقافة ومستقبلها لا ترتبط بانتصار دولة أو هزيمة أخرى، لذلك لابد من تجاوز تلك النظرات الضيقة التى تحاول تفسير الثقافة تفسيرا سياسيا فجا يقوم على اللحظة الراهنة.

ومقولات فوكويان الفجة فى كتابه (نهاية التاريخ والرجل الآخر) والتى يحاول البعض أن يسوقها لنا لترويج ثقافة السوق والاستهلاك أيضا توليفة (صراع وحروب الثقافات) التى صرح بها صموئيل هنتجتون لتكون ستارا ثقافيا لتمرير سياسات الهيمنة والسيطرة والتسلط الأمريكى.

فندها ورد عليها مثقفون ومفكرون غربيون وأمريكيون دافعوا عن حوار الحضارات وتكاملها وكشفوا مساوئ وموبقات ثقافة السوق إذا كان للسوق ثقافة تعتمد على السعى إلى الربح والكسب المادى هدفا أساسيا والبقاء للأقوى وتعيد صياغة مفاهيم الحق والعدالة والتفوق لنصبح منتجات لفلسفة القوة.

كتاب ومفكرون من أمثال المؤرخ بول كنيدى والمفكر الاجتماعى كبنيت جاليريت والكاتب الأمريكى جورفيدال وانهيار الأنظمة الاشتراكية بأشكالها والشمولية فى

الاتحاد السوفيتى ودول شرق أوروبا لا يعنى أبدا انهيار ثقافة هذه البلدان، ولا يعنى أيضا انهيار قيم المساواة والعدالة وغيرها من القيم الإنسانية النبيلة.

كما أن الانتصار الأمريكى فى حرب عسكرية أو اقتصادية لا يعنى ابدا انتصار ثقافة السوق الأمريكية، وما هى الثقافة الأمريكية؟ فالمجتمع الرأسمالى الأمريكى حيث تسود قوانين السوق والليبرالية السياسية كان هو نفسه أكبر معمل لتفريخ ثقافة مزدهرة فى النصف الأول من القرن العشرين، وقامت هذه الثقافة المزدهرة على أسس وقيم معاكسة تماما للقيم والأسس التى يقوم عليها النظام الأمريكى همنجواى ورتشارد رايت، وجون شتاينبك، ومارك توين، وأوجين أونيل، ونتس ليامز، وآرثر ميللر وشارلى شاملن، وبول روبسون وغيرهم من عشرات المبدعين الذين أقاموا نهضة ثقافية أمريكية معاصرة كانوا يمثلون قيما ويتجهون فى إبداعاتهم فى اتجاه مخالف أن لم يكن مناقضا للفلسفة التى يقوم عليها النظام الأمريكى.

وفى روسيا القيصرية والأتوقراطية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر خرج عمالقة مبدعون فى العصر الذهبى لازدهار الثقافة الروسية من أمثال بوشكين وجوجول وتولستوى وتشيكوف وديستوفسكى وثور جنيف وجوركى ومايكوفسكى.

وكلهم بشروا بقيم إنسانية جديدة تعلى قيمة الإنسان والحرية ويتداخل فيها التراث الروسى مع الحلم الإنسانى لتأكيد حق وقدرة الإنسان على الإبداع والابتكار وحب الحياة بعيدا عن الاستغلال والاضطهاد والقهر.

فى حين أن الاتحاد السوفيتى وخلال سبعين عاما لم ينتج واحدا فى قائمة هؤلاء.

وإذا قمنا بتحليل مضمون لجوهر القيم الثقافية والفكرية التى سادت فى مرحلة ازدهار الثقافة الروسية فى أواخر القرن التاسع عشر، وتلك التى سادت فى الإبداع الثقافى الأمريكى فى النصف الأول من القرن العشرين.

فسنجد أن كلتا التجربتين قد احتوت مضامين إنسانية واحدة، وهى الحلم إلى تحرير الإنسان من كل المويقات الاقتصادية وغير الاقتصادية التى تشل قدراته فى الإبداع والابتكار، وبعيدا عن كل أشكال الاستغلال والقهر والاضطهاد والتسلط.

فالمنافسة المطلوبة فى سوق الإبداع الثقافى والفكرى تقوم على أسس تختلف إلى حد كبير عن المنافسة فى السوق الرأسمالى، ففى الأولى يكون الإنسان وإنسانيته

هى القيمة العليا الأساسية والمستهدفة.

وفى الثانية يكون الكسب والربح والسلطة هى الأساس، حتى ولو جاء ذلك على حساب القيم الإنسانية.

إننى أسوق هذه الملاحظة بداية ونحن بصدد الحديث عن مشروع ثقافى جديد حتى لا يغرقنا البعض فى تصورات ذاتية مستمدة من اللحظة الراهنة وتحاول الخلط بين مفهوم الثقافة العصرية وبين ما يسمى خطأ بالثقافة الليبرالية أو ثقافة السوق.

أما الملاحظة الثانية فهى محاولة التفسير مفاهيم نرددها كثيرا دون أن نتوقف عند أبعادها الحقيقية، على الأقل لدى من يروجون لها، وأعنى بذلك قضية مثل حقوق الإنسان.

لقد تعودنا أو أجبرنا على أن نتعود تفسير حقوق الإنسان بالمفاهيم السائدة فى ثقافة السوق وهى حريته فى أن يختلف ويتفق وحريته فى أن يساند أو يعارض (المساومة) وحريته فى الانتقال أو حقه فى الانتقال والترحال مثله مثل رأس المال والتجارة الحرة.

ورغم أهمية هذه الحقوق الإنسانية بمفهومها الواسع بحيث بعنى حريته فى الاختلاف والاتفاق أيضا حقه فى التعبير، وكيف ترتبط حقوق الإنسان فى السفر والترحال بقدراته وامكاناته التى تتيح ذلك.

ورغم أن هذه الحقوق الأساسية قد تحولت فى كثير من تطبيقاتها الغربية إلى متاهات وتناقضات مثل القيود التى تضعها دول الشمال الغنى (أمريكا وأوروبا) على حرية السفر والترحال إليها من دول الجنوب الفقير ومثل الصراعات والحروب التجارية المستعرة بين المتنافسين الكبار على شواطئ الاطلنطى والهادى والتى يدفع ثمنها فى الغالب إنسان الجنوب الفقير المستنزف.

ورغم أن الضجة التى كانت تقام فى أمريكا والغرب حول حرية السفر والانتقال فى العقود الماضية كانت تعنى حق الهجرة لكثير من اليهود المقيمين فى دول شرق أوروبا والتى كانت دولا اشتراكية فى ذلك الوقت لتمكنيهم من الهجرة إلى إسرائيل.

رغم كل هذا وهناك الكثير من هذه الأمثلة التى تكشف الكثير من تطبيقات حقوق الإنسان بمفهومها الأمريكى والغربى بشكل عام، إلا أننا نأخذ على المفهوم

الغربى اسقاطه للأبعاد الاجتماعية والثقافية لحقوق الإنسان.

ولا شك أن حق التعليم وحق الرعاية الصحية وحق العمل هى من حقوق الإنسان الأساسية والأولية، بل وأذهب للقول إنها مثل البنية الأساسية لحقوق الإنسان، خاصة فى دول الجنوب أو العالم الثالث أو الدول النامية أو الدول المستنزفة أرسمها كما شئت.

وهل يمكن أن أتحدث عن حق الإنسان المصرى والعربى فى ثقافة عصرية، وفى حرية التعبير والاتفاق والأختلاف وحقه فى أن يختار حكمه وأسلوب حياته، وحقه فى أن يسافر أو يهاجر دون أن أوفر له حقوقا فى رعاية صحية تضمن صحة المنتج وقدرات على الابتكار والاختراع، وقبل كل هذا وبعده دون أوفر له حق العمل الذى يجعل منه إنسانا منتجا ويحفز لديه القدرات الذهنية والفنية.

أما الملاحظة الثالثة فهى أننى أحس فى كثير من الأحيان وأنا أكتب، بل حتى وأنا أفكر، بأننى إنسان متخلف وليس مجرد دون كيشوت يحارب معارك الماضى وبأسلحته. ودعونى أزعم أن الكثيرين من المثقفين العرب يشاركوننى فى هذا التخلف سواء اعترفوا بذلك أم لم يعترفوا.

فلو أخذنا معاركنا الثقافية والفكرية التى نتحاور حولها خلال السنوات الخمس الماضية مثلا، بما فى ذلك هذا المؤتمر فسنجد أننا نتحدث ونناقش وعيوننا على الحاضر والماضى - أعنى اللحظة الراهنة - وبدون قدرة على القفز خلف الأسوار لوضع رؤيا محددة للمستقبل، بل أن الماضى مازال قادرا على سحبنا إلى أغواره السحيقة ففى العلاقات الاجتماعية مثلا دخلنا ومازلنا معارك طاحنة حول حرية المرأة وأوضاعها بل وحتى ما ترتديه.

وهل هى إنسانة حقيقية لها الحق فى أن تعمل وتشارك وتعيش حياتها، أما أنها مجرد شيطانة مثيرة للجنس والغرائز وعلينا أن نخفيها داخل الحجاب أو النقاب، ونبحث لها عن كفيل.

وكم من آلاف الكتب والمقالات والمعارك التى دارت وستظل تدور (أنا شخصيا كتبت العامين الماضيين ستة مقالات حول هذه القضية).

وقضية التراث والمعاصرة، نلوكها منذ أكثر من قرن ونصف القرن وربما بنفس الكلمات والمنهج.

ويشم الإنسان رائحة الشياط فى عقله، ويتساءل فى حيرة، ونحن على أعتاب القرن الواحد والعشرين، لماذا نضطر إلى أن نكرر ما قاله مفكرون عظام سبقوا على حمل مشعل التنوير فى القرن التاسع عشر وأوائل العشرين. مفكرون من أمثال رفاعة الطهطاوى، ومحمد عبده، وقاسم أمين، وطه حسين وشبلى شميل.

والعالم حولنا يموج بثورة علمية وتكنولوجية غير مسبوقة وثورة الاتصال والمعلومات تشى بتغيرات وانقلابات جذرية فى مفاهيم وقيم كثيرة على النطاق العالمى، وبما فى ذلك دور الدولة نفسها ومهامها الرقابية، ومازلنا نتحدث عن التراث والتقاليد بمفاهيم رجعية ويحس الإنسان أحيانا كما لو أن الحكم الفردى والتسلط وانعدام الديمقراطية والحريات واضطهاد المرأة هى جزء من تراثنا وتقاليدنا.

لقد أصبح واردا وليس فقط ممكنا، أن يستطيع أى فلاح مصرى فى قرية نائية فى الصعيد أو أى صياد يمنى أو حتى أى راع على الجبال والأودية العربية شرقا وغربا أن يرى بالصوت والصورة المجسدة كل ما يجرى فى عالم اليوم بما فى ذلك أفلام العراة والجنس.

فمن الذى يستطيع أن يحجب أو يراقب وثورة الجينات والهندسة الوراثية تبشر هى الأخرى بتطورات لم تخطر على بال.

ولكننا، نحن المثقفون العرب، وفى غالبيتنا العظمى، وحتى هؤلاء الذين يكتبون فى المهجر والذين يبحثون عن جزر الأحلام الخاصة فى أوروبا وأمريكا، مازلنا فى أحسن الأحوال نردد كلمات جاليليو فى قولها فى القرن السادس عشر. أقسم أن الأرض تدور. وأخشى أن أبنائنا قد لا يستطيعون مواصلة ترديد هذا القسم.

لقد أصبحت الثقافة صناعة، وصناعة ثقيلة، فالتطورات العالمية والتكنولوجية التليفزيون والإذاعة والسينما والفضائيات والكومبيوتر والإنترنت و C Dوالسوبر هاى واواى وغيرها تصنع ثورة حقيقية فى الاتصالات والمعلومات، وتطوى الكثير من أوراق الماضى ومقولاته وقيمه، وتسقط فيما تسقط الكثير من التابوهات والمحاذير التى عشعشت فى العقول وفرضت حجابا على العقل والتفكير.

إنه ومع هذه المعطيات الجديدة، فإن تغيرات هائلة لابد وأن تجرى على طبيعة ودور المثقف والمبدع سواء كان فنانا أم عالما لتدفع به نحو صناعة التقدم الحضارى وتنقله من موقع التابع إلى المتبوع ومن الصفوف الخلفية إلى الصفوف الأمامية بل

وقيادة هذا التقدم من موقع القرار والسلطة.

لقد كان الفيلسوف والمفكر البريطاني برتراند راسل هو الذى تنبأ بذلك بوضوح فى كتابه العلم والدين حين قال أن تطور العلوم والفنون ستفرض قيادة المبدعين فى المستقبل، ليس فقط عن موقع المستشار الثقافى أو العلمى بل من موقع القيادة الفعلية.

أن المثقف العربى المهوم بالبحث عن خطاب عربى ثقافى معاصر يجد نفسه محاصر بين نيارين خطرين: تيار داخلى أصولى سلفى، اكتسب أرض اجتماعية واسعة فى مجتمعاتنا نتيجة اليأس من التغيير والتطور، وهو تيار يعمد إلى السفر إلى الماضى فى تناقض يكاد يكون تاما مع معطيات الواقع، والبعض ويعتمد على رسائل إرهابية وقمعية ويتصور أنه يملك الحقيقة المطلقة.

وتيار خارجى، له امتدادات داخلية، يعمل على تعميد هذا التخلف ويقدم المجتمعات العربية كنموذج للمجتمعات المتخلفة الأصولية التى تستوجب العزل والحصار.

والتيار الداخلى المحلى والخارجى المتسلط يلتقيان حول هدف واحد ومؤكد وهو اجهاض أى محاولة تنويرية حضارية لوضع صيغة خطاب عربى معاصر قادر على التفاعل والتعامل مع معطيات العصر.

لقد استطاعت النخب التنويرية الأولى التى تمثلت فى رموز ثقافة وفكرية من أمثال محمد عبده والكوكبى ولطفى السيد وقاسم أمين وطه حسين أن تشكل صياغة النهضة اعتمدت فى الأساس على اخضاع التراث لروح التطور العلمى، وصاغت وعيا بالهوية استطاع أن يجرى تفاعلا حقيقيا بين ثنائية المجتمع والسلطة من ناحية والتراث والمستقبل من ناحية أخرى وشكلوا فى واقع الأمر المضمون الفكرى لمرحلة النضال التحررى الوطنى والاجتماعى وتأسيس الدول المعاصرة.

فى حين أن الموجه التنويرية الثانية ممثلة أساسا فى محمد مندور ولويس عوض ويوسف إدريس والشرقاوى ركزت جهدها الأساسى فى تكيف وتوفيق الواقع المختلف مع التغيرات الفكرية والاجتماعية الحديثة، وأجهضت وبقسوة أحيانا محاولتهم لبناء الدولة الديمقراطية المعاصرة.

فى حين عاشت الأجيال الثقافية اللاحقة فى حالة اجهاض فكرى وأسيرة التابوهات والمحاذير التى تضمتها الأنظمة والقوانين الفردية التى جعلت من الممارسات

الثقافية والفكرية الحرة مصدر خطر على صاحبها.

ما الذى جعلنا ندور فى هذه الحلقة المفرغة ونعيش فى حالة اجهاض ذهنى متصل وتتقطع موجات التنوير دون اتصال وتواصل، فى حين أن ظاهرة التنوير الأوروبية قد تواصلت واستمرت بنجاح منذ بيكون وديكارت ولوثر وكليفن ونيوتن، لماذا تحولنا إلى نموذج سيزيف المعذب الذى لا يصل أبدا إلى القمة بل عليه أن يعاود دائما حمل صخرته من أسفل الجبل فهل نجحت حركة التنوير الأوروبية لأنها ابتعدت عن أصولها الدينية والكنيسية وتحولت إلى منهج وأسلوب تداخل فى النسيج العقلى للفرد والمجتمع.

وهل تجهض حركة التنوير عندنا لأنها تبدأ وتنتهى دائما عند الضلعين المفرغين من القاعدة، وأعنى النخبة الثقافية والنخبة السلطوية، وذلك دون الاستناد على قاعدة المثلث العريضة المكونة للمجتمع.

إن البحث عن مشروع ثقافى عربى لابد وأن يبدأ بالبحث عن إجابات لهذه الظاهرة القائلة: فليست القضية فى تقديرى هى صراع بين التراث والمعاصرة أو بين الأنا والآخر، وإنما هى عدم قدرة، أو ربما عدم رغبة فى القفز خلف أسوار التاموهات لاعتماد العقل والعقل وحده مصدرا أساسا للتفكير والحكم واعتبارا العمل، والعمل وحده، مصدرا أساسيا للدخل والثروة. والسلطة بعيدا عن مقولات أهل الثقة: العقل. والعمل قيمتان مهدرتان عندنا، كذلك البحث عن صيغة محددة، وليست توفيقية، للعلاقة من المثقف والسلطة، المثقف فى أى مكان عربى والسلطة فى أى ركن عربى، وذلك من خلال فرض تفاعل عضوى بينهما، بحيث تقبح السلطة قائمة على مضمون ثقافى إنسانى حضارى، ونفقد شرعيتها إذا افتقدت هذا المضون.

وبحيث يلعب المثقفون دورهم فى اشاعة الثقافة الإنسانية بين الجماهير، خارج الإطار السائد لمفهوم النخبة وبعيدا عن لعبة التنظير والتجريد بشكل مباشر أو غير مباشر لمفاهيم تسعى فى النهاية إلى كسب ود السلطة القائمة وليس العمل على تطويرها.

كذلك تفكيك مقولات الديمقراطية إلى واقع عملى حى وليس مجرد ترديد شعارات عن التعددية وتدوير السلطة وصناديق الانتخاب، سعيا وراء المجتمع المدنى والذى تحكمه قوانين مدنية تنطبق على الحاكم والمحكوم.

بعيدا عن النزعات الأصولية والغيبية المعادية للعقل والنطق.

وبعيدا عن النزعات الطائفية والقبلية، والتبريرات النظرية للسلطة المطلقة، وبعيدا عن التاموهات والمحاذير التى اسقطتها الثورة العلمية والتكنولوجيا.

تلك الثورة التى أحدثت انقلابا يكاد أن يكون شاملا حول مفاهيم وقيم حريته الجديدة.

وهناك من يشارك فى إنتاج مفردات هذه الثورة، وهناك من يحاولون اللحاق بها، وهناك من يكتفون بالدهشة وينغمسون فقط فى استهلاك بعض مفرداتها.

والمؤكد أن رياح التغير التى تهب على العالم المعاصر لن تسامح أو تحنو على من يأخذون موقف المتفرج اللاهى، أو من يتمتعون بحالة الرضاء الغبى عن الذات.

نحو إصلاح ثقافي: نقطى ثقافة الطغيان

نبيل سليمان

مقدمة:

تنظر هذه المساهمة إلى الطغيان على أنه ما بلغته مع الألفية الثالثة كيمياء الديكتاتورية والاستبداد والثيوقراطية والأوليجاركية والأوتوقراطية، لا فرق فى ذلك بين حزب أو رأى عام أو نظام، أو شخص مفرد بصيغة الجمع، لأنه قائد و/ أو رئيس/ أو سلطان/ ملك/ مرشد/ أمين عام و...

أما الثقافة فهى هنا بخاصة روح الحضارة من علوم وأفكار وآداب وفنون و.. وحيث يدفع القول بثقافة الطغيان بالإحراج بين طبيعته اللا إنسانية، وبين ما يفترض من الطبيعة الإنسانية للثقافة، وبين ما قد ينجزه الطغيان أيضا من الحضارة.

إنها سردية الطغيان الكبرى الزاخرة بالإحراج فالإحراج، والتى لا تموت، ولو كرهنا وكره ما بعد العداثيين الذين حكموا بموت السرديات الكبرى. ولأن هذه السردية هى طعامها وعملنا وأحلامنا وتفكيكها وبدائلها، أى على نقضها، أى على الإصلاح.

فى الإصلاح والإصلاح الثقافى:

بقيامة النظام العربى الشمولى (الثورى والقومى والعسكرى المقتدى بخاصة بالشمولية السوفياتية المنهارة) قامت اتحادات الكتاب العرب، ومضت من دغدغة النخبوية لدى الكتاب، إلى حشدهم فى إطار يلوح بالتسايز - ويرمى بالفتات النشر أو الضمان الصحى أو السكن التعاونى. وسرعان ما بلغ الأمر أن ينوب الكتاب - الاتحادات عن المؤسسة الرقابية الرسمية بمراقبة ما ينشرون فى منشورات الاتحادات أو فى البلاد بعامة. وسرعان أيضا ما باتت الاتحادات قناة رسمية أخرى تبث الأيديولوجيا الحاكمة، وتسوق الخطاب الحاكم، ويحشر فيها حشرا منتسبو الحزب

الحاكم أو الهيئات الحاكمة، ليتأكد الزيف الديمقراطي و (الاستبداد الديمقراطي) أو (الديمقراطية المستبدة) - هل لمثل هذا التعبير من مطرح؟ - سواء في الانتخابات أو الإدارة وسواهما والفروق في ذلك ليست ضوئية بين ما أقامه النظام مباشرة من الاتحادات - ومعادلاتها - وبين ما أقامته معارضات النظام، كما أن الفروق بعامة ليست صوتية بين النظام ومعارضاته يمينا ويسارا، على ما زال إليه المال، على الأقل.

من اتحادات الكتاب إلى اتحادات الصحفيين إلى سواهما من أغلب الهيئات الثقافية العربية، تستعاد الحكاية نفسها، بسوء أكبر أو أقل. فإذا ما مضى النظر إلى ما بعد هذه المعمعة أسرعت البداية - مثلا - إلى خطوة - اقتراح فض الشملات الاتحادية التي لا تفرق بين صحفي وصحفي، ولا بين فنان وفنان، ولا بين كاتب وكويتب وكويتب أو شاعر وشويعر وشعرور.

وبدلا من الشملات التي تكرس وتحكم من هو أكبر ولاء، مهما يكن لموهبته ومقدرته الإبداعية وإنجازه الإبداعي، تمضي الخطوة - الاقتراح إلى قيام بدائل على قد ما يرتضي أي تشكيل جديد، في المستوى الثقافي و/ أو الطبيعة المهنية و/ أو نينيننمينينينأو الموقف السياسي. ولعلها دلالة بالغة تصدعنا هنا، تلك التي تقوم في مبادرة خمسين مثقفا عراقيا بعد أقل من شهر على سقوط بغداد، بتبديل اسم اتحاد الكتاب المنهار مع نظامه، إلى اتحاد والمفكرين الأحرار. ولأن الحبل على الجرار، يتساءل المرء عن انتظار التغيير الأمريكي العنفي أو السلمي، أو استباقه بمثل هذه الخطوة - الاقتراح، أو سواها على كل مستوى.

ليس الأمر تهويلا بالمنجز الأمريكي في العراق، ولا بالاحتلال الأمريكي لغير العراق وليس الأمر افتتانا بالتقويض، ولا هدما للهدم، ولا هوسا بالثأرية ولا ثورية لفظية لا في اتحادات الكتاب ولا في أي تشكيل ثقافي. بل الأمر كسر للاحتكار والتطويب والإقصاء والتدجين والتعليب، طال انتظاره والأمر كسر لا يزرى بالضمان الصحي أو السكن التعاوني وما ماثل، لكنه لا يرهن لغمر المكتسبات المادية والمنح السلطوية - ولا للفتات - استقلالية نقابة أو جمعية أو رابطة أو اتحاد أو ناد. وقد يكون من ذلك أن المنابر في الهيئة الواحدة، أو أن تعدد الهيئات كما يشاء المجتمع المدني لتعبيراته الثقافية وغير الثقافية وحسن أن أضرب لذلك مثلا متواضعا بما بادر إليه عدد محدد جدا من المثقفين السوريين - منهم شوقي بغدادي وميشيل كيلو وفايز سارة وكاتب هذه السطور - في ربيع عام ٢٠٠١، ابتغاء تشكيل هيئة مدنية مستقلة لتكريم

المبدعين السوريين تأسيسا على إبداع من أبداع وعلى استقلالية الموارد والعمل لكن الأفق ضاق بهذه المبادرة المتواضعة عبر ضيقه بالمبادرات الأقل أو الأكثر تواضعا لإقامة منتديات ثقافية وغير ثقافية، خلال ما عرف بربيع دمشق القصير المبتور.

من الجلى أن ما تقدم، مما يروم أن يكون واحدة من علامات الإصلاح الثقافى الجمة والمعقدة والبسيعلة والراهنة والملتبة يتصل أيما أتصل - كأية علامة أخرى - بالإصلاح السياسى ذى العناوين الملحة الصارخة العديدة، من إلغاء الأحكام العرفية وقوانين الطوارئ والمحاكم الاستثنائية إلى إطلاق حرية المجتمع المدنى فى تكوين وتسيير هيئاته وتعبيراته الثقافية أو السياسية أو البيئية وسواها إلى الإصلاح الدستورى والقانونى إلى تبييض السجون وعودة المنفيين والهاربين إلى تحكم صندوق الاقتراع والمصالحة الوطنية و. وماذا أيضا مما يعنيه الإصلاح السياسى؟ ماذا أيضا عما بين الإصلاح السياسى والإصلاح الاقتصادى، وبالتالى بينهما وبين الإصلاح الثقافى؟ عن أى إصلاح ثقافى نتحدث دون إصلاح التعليم - مثلا - من أدنى مراحله إلى أعلاها، أو دون محاربة الفساد؟

فى المجتمعات ذات الثقافة المأجورة بعبارة بو على ياسين، وهى التى يدفع لقاءها أو لها أجر، تتجلى العلاقة بين الاقتصادى والثقافى والسياسى فى ذلك التخم الذى لابد من أن يتجاوزه أجر - مرتب - دخلى المواطن كى يلتفت إلى الثقافة وفيما يتعالى التخم وتقصر عنه أكثرية الناس من أمسنا إلى يومنا لم تعد الحاجة الثقافية فقط فى المسرحية أو الكتاب أو الجامعة أو التلفزيون بل صارت أيضا فى الموبيل والانترنيت والسيتالايت ولئن كان لأية حاجة ثقافية أن تكون تضليلا أو تجهارة بحسب النظام الاجتماعى الاقتصادى السياسى، فإنها نظل ثقافية. وفيما تزداد ضرورتها، تضطرم فى الفضاء العربى مباريات الاقتصاد والسياسة فى الحجر على الحاجات الثقافية الجديدة والقديمة، وفى تجيرها، من الاستقواء على الكتاب إلى حجب المواقع على شبكة الانترنيت إلى إعلاء وتصليب التخم بينها وبين القدرة الشرائية وفى الآن على قنواته الفضائية وعلى مهرجاناته وصحفه وجوائزه، منتصرا لثقافة التضليل وتشويه الوعى، عن سابق إصرار وترصد، وعن معرفة حاذقة، لا فرق فى ذلك بين المؤسسة الإعلامية والمؤسسة التعليمية وسواهما. والحال هى هى، إن لم تكن أدهى، فى السياسة والثقافة الرياضية - اليست الرياضة سياسة وثقافة واقتصادا؟- حيث يمعن الطاغية الحاتمى الحداثى العربى فى إعلاء وتصليب التخم بين اللعب والعمل بين

الرياضة الاستهلاكية لدى المفرجين والرياضة الاستثمارية لدى المعترفين، مما سبق على ياسين إلى القول فيه قبل ثلاثين سنة. ومما تلا فيه قول نعوم تشومسكي: "من الصعب تخيل شئ يسهم أكثر من الرياضة المحترفة في تشكيل المواقف التسلطية. في الرياضة المحترفة أنت مجرد متفرج"(٢).

تلك هي اللحمة الثقافية السياسية الاقتصادية. ولا فكاك إذن بين الإصلاح الثقافي والإصلاح السياسي الذي لا فكاك بينه وبين الإصلاح الاقتصادي. وهذه اللحمة تثير أو هلع أو قرف من استمرا من المثقفين العرب - خلال العقود الثلاثة الماضية بخاصة - القول بالثقافة الرفيعة، وبالفصل بين السياسي والثقافي، وهو القول الذي أنتجه الطغيان بالتركيع والموات على كل مستوى، فضلا عن التبعية الساذجة أو الماكرة لثقافة الطغيان العولي، ومن ذلك الانبهار والاستخذاء.

على يد الفقهاء جميعا (الماركسيولوجيون منهم والقومولوجيون والإسلامولوجيون والعولوجيون) وما أطلقوا من مشروعات شمولية حاكمة أو معارضة، على يد أولاء، آلت لحمة الثقافي السياسي إلى التفسخ، وباتت سيئة الذكر، مثل أية لحمة أخرى في المجتمع، لكن سرديتنا الكبرى مع الطغيان تنادي اليوم لحمة جديدة قوامها النقد فبالثقافة والمثقف النقدي يبدأ الإصلاح الثقافي وينتهي أما ما عدا ذلك ففي السوق الثقافية المحلية والعولمية منه الكثير، من نهاية التاريخ وتبدد الوطن والعقل إلى ثقافة الهزيمة ولكن وعلى الرغم من ذلك لا يزال لثقافة أخرى مطروح هي ثقافة التغيير والتفاؤل والمقاومة كما عبر ياسين حاج صالح وصفوان عكاش وكما أضافا نحن نعتقد أن نهضة ثقافتنا ومجتمعنا وثيقة الصلة بتوسيع القاعدة الواقعية للدلالة وإنتاج المعنى، وإدخال شواغل جديدة، وإثارة أسئلة غير مسبوقة وبناء إشكاليات قادرة على تغذية المعاني الجديدة، بعد أن آلت شبكة المفاهيم السائدة إلى عجز واضح عن اقناوى الإيداج(٣)

في نقض ثقافة الطغيان العربي:

في المسلسلات التليفزيونية والأفلام السينمائية وكتاب الطفل والاحتفاليات الموسمية الثقافية والكتاب التعليمي من أدنى المراحل إلى أعلاها، في ذلك كله وفي سواه، ثمة الكثير مما يمثل هذا البطل التاريخي أو ذلك بعد تقشيره مما قد يكون له من جلد الطغيان وفي ذلك ما فيه من شرعته الطفر أن المعاصر. غير أن من المثقفين من

يوفر للطغيان المعاصر شرعته لعلها أخطر، وليس فقط لأنها مباشرة ومعاصرة: كم من ناطق رسمى وكم من ناطق غير رسمى - متطوع - يتباريان هذا؟

قد يزلق حسن النية من يزلق فى هذا المنزلق الذى يستوى فيه المثقف مع أى مواطن أمى، فتراه يبرر - مثلا - للأحكام العرفية وقوانين الطوارئ بضرورات التربية والأخلاق والأسرة والدين ازاء الفحش الدافق. والأمثلة على هذا التبرر لا تخص وهو ما يغترب من الطغيان ما يغيب، ويجمل منه ما يجمل، فيصير المثقف واحدا من صناع ثقافة الطغيان التى قد يكون من أحدث عنواناتها هذا القول: (هذا أهون من ذلك وهذا أفضل من ذلك) وهو القول الذى ازداد شيوعا ووجاهة فى الآونة الأخيرة بصدد صدام حسين، مقارنة بأصنائه العرب الميامين.

لا قيمة لإيجابيات الطاغية - يقول إمام عبد الفتاح إمام - بالغة ما بلغت، لأن الثمن باهظ جدا، وهو: ضيـاع الإنسان(٤) ومع التوكيد على ذلك بصدد الشطر التبريرى من ثقافة الطغيان تنتأ من هذا الشطر بطانة الشعراء والكتاب والفنانين والمفكرين والعسفيين. ومن اللافت فى الشعر بخاصة، أن من الطاغية مما كان ركنا من أركان ديوان العرب، يسسح على يد الأحقاد النجباء فى هينه الشعر العمودى أيضا - حتى لو كان الحفيد الشاعر عن عناة الحداثة وشعر التفعيلة - وفى المدح والرثاء. ولأن فى فمى حصاة، سأحجم الآن عن ضرب الأمثلة.

ومن بطانة الثقافى العربى يلى ذلك المثقف الذى يتذرع باللقمة أو الأمان أو حيدة التكنوقراط. إلى آخر الذارئع التى يبدع فيها المثقف بعامة. وفى أى منها. يتواطأ المثقف مع آليات وسياسات الطغيان مع ما يخفيه أو ديهانه النواطؤ من تطلع - السلطة وقد يكون من المفيد هنا أن نتذكر ميشل عفلق وأنطون سعادة وخالد يكداش وسيد قطب على سبيل المثال كمثقفين رادوا للمشروعات الثقافية السياسية العربية الشمولية: القومى منها والشيوعى والإسلامى، منذ ربيع القرن الماضى حيث كان الوكد هو السلطة وكان ما كان من سردية الطغيان جراء وصول بعض الأبناء والأحفاد النجباء لذلك الرعيل إلى السلطة وكفاح بعض وصراع بعض من بعض.

فى هذا السياق تأتى كمثل أعلى خطابية محمد سعيد الصحاف من بغداد عشية سقوطها، متزامنة مع خطابية عمرو خالد فى فضائيات شتى منها الفضائية اللبنانية L.B.Cالتى اشتهرت إبان العرب الأهلية بعصبويتها المسيعية. وفى هذا السياق تأتى أيضا أى من الصحف الرسمية - أو القومية كما تسمى فى بعض البلدان - وتأتى

اللغة الغامضة الزلقة المتعالية فى كثير من الإنتاج الأدبى والفكرى.

فى هذا السياق يأتى ما ترمز له كتابة صدام حسين للرواية، لكأ، لم يكف أن تصدعا ثقافة الطغيان بمأثورات هذا الطاغية أو ذاك أو ذياك فى العمارة أو التربية أو الفن أو الشعر أو. فهل هذا هو استبطان الطاغية لعقدة المثقف إذ لا يكفيه ملك البلاد والعباد، فيأتى إلى كتابة الرواية أو القصة القصيرة أو الفلسفة أرس وهو فى الطريق إلى العرش بل بعد أن لم يعد فكاك بين قفاء والعرش، إلا بالموت أو بعروه امريكيه أو. بماذا!

ليس أمر (الطاغية مثقفا) و (والمثقف طاغية) بجديد، على الرغم من اعتراض من يرهنون الثقافة بعامة، أو الثقافة الرفيعة على الأقل، للقيم الإنسانية، ولا يسلمون بتوصيف المثقف لمن يتنكب تلك القيم. لكننى ممن يأخذون بالفرق بين ثقافة وثقافة، وبين مثقف ومثقف، وممن يأخذون بالقول (لهم ثقافتهم ولنا ثقافتنا) مبتدئا بالتذكير بطاغية أثينا (بيزستراتوس) الذى قدم للبشرية النص الهوميرى المنقح أو بالتذكير بكالفن الذى وافق على إعدام شخص خالفه الرأى: الأول هو (الطاغية مثقفا) والآخر هو (المثقف طاغية)، وذاك هو أيضا كاتب التراجيديا ديونسيوس الطاغية الذى حكم على الشاعر فيلسكنوس بالأشغال المؤبدة، لأنه حكم على شعر الطاغية بالغثاثة: من هو بيزستراتوس العربى وديونسيوس العربى؟

منذ سنوات دعوت إلى الشروع بوصف المثقف العرفى الذى أنجبته عقود الأحكام العرافية وقوانين الطوارئ فيما أنجبت من ثقافتنا، كأن يصف واحد الأكاديمى العرفى وتصف أخرى الكاتب العرفى، ويصف ثالث الفنان العرفى وتصف رابعة إلى آخر السلسلة(٥) وفى هذا الوصف توست خطرة متواضعة ما من خطوات نقض ثقافة الطغيان أى خطوة متواضعة ما من خطوات الإصلاح الثقافى شديد التعالق بالإصلاح السياسى والإصلاح الاقتصادى مهما يكن من حقيقة خصوصيته، وريادته لأى إصلاح.

بهذا المعنى غير الإجرائى، يبدو أن شطرا من ثقافتنا يشتغل، مواصلا ما اشتغل عليه الإصلاحى من تراثنا النهضوى المتأخى والتقدم. ومن جديد هذا الاشتغال ما يتواتر فى الرواية فى السنوات الأخيرة من سيرة الديكتاتور العربى المعاصر، ومن سيرة ما أبدع من الجملكية (= الجمهورية + الملكية) كما تقول رواية سالم حميش (فتنة الرؤوس والنسوان) وإلى هاتين الروايتين ثمة ما كتب غازى القصيبى فى (العصفورية) وأبو بكر العيادى فى (آخر الرعية) وفاضل العراوى فى (الأسلاف) ونجم والى فى (تل

اللحم) وعبد الستار ناصر فى (أبو الريش) وحيدر حيدر فى (وليمة لأعشاب البحر) وفى (مرايا النار) وهانى الراهب فى (رسمت خطا فى الرمال) وكاتب هذه السطور فى الجزء الأخير من (مدرات الشرق) وتبدو الرواية العربية بهذا الرصيد - لم أكن فيما ذكرت إحصائيا - تناوش الرواية الأمريكية اللاتينية احتكارها لشخصية الديكتاتور، وحيث لا يخفى أن اللعب الروائى أرس وهذه السر فى أن الرواية العربية لا تعين ديكتاتورها، معولة على تعيين زمانها - زماننا، فالتقية حتى من الناقد الأدبى فى ثقافة الطغيان، قد تجلو سر ذلك اللا تعيين.

ومن الاشتغال على روحية الإصلاح الثقافى، أى على نقض ثقافة الطغيان بالمعنى غير الإجرائى، هذا الذى أخذ يتواتر من خطاب حقوق الإنسان فى الرواية العربية فإلى أغلب الروايات المذكورة آنفا، تأتى أيضا روايات بشير مفتى (المراسيم والجنائز) وبهاء طاهر (الحب فى المنفى) ومحمد برادة (امرأة النسيان) والميلودى شغموم (الأناقة) وكاتب هذه السطور فى (سمر الليالى) ولست هنا إحصائيا.

فى هذه المدونة بات النشاط من أجل حقوق الإنسان حركة روائية والناشط أو الناشطة شخصية روائية والإحالة فى ذلك هى دوما على الإعلان العالمى عن حقوق الإنسان عام ١٩٤٨ جملة وتفصيلا، وبخاصة: حرية التعبير والتنقل والتظاهر والاعتقاد، وليس فقط بالمعنى الطبيعى لحقوق الإنسان، مما يشكل ولم يزل علامة فارقة للرواية العربية المتعلقة بالسجن أو المنفى أو المقاومة. وأحسب أن على أن أسارع هنا إلى طمأنة عرابى الحداثة وما بعدها وحراس الشكل والجمال المترفعين على الرسالة أو الفكرة أو الموضوع روائيا بأن جل المدونة الروائية العربية الطازجة المتعلقة بالديكتاتور وبحقوق الإنسان - مما أتيح لى الاطلاع عليه - يتوفر على الفتنة الروائية وعلى ما يتقضى الإبداع من المغامرة والتجريب.

إلى ذلك، هى ذى إشارة أخرى فى نقض ثقافة الطغيان، تأتى من الفن التشكيلى، فى معرض لطلاب جامعة بيرزيت، ويتعنون - بلغة حلمى التونى[٦] - بالبراءة والبساطة والمقاومة. والإشارة تأتى أيضا من معرض الفنان محمد حجى. عنونها عز الدين نجيب بالإبداع الفنى كوجه آخر للمقاومة[٧]. وتلك هى إشارة أخرى لنقض ثقافة الطغيان تتعنون بالكلبية التى يبدعها المثقف الذى سماه تشومسكى (ناشر الزبل)، أى الفضائحى النقاد، سواء جاء ذلك بفن الكاريكاتير أم بالرواية الساخرة - ولعل روايات إميل حبيبى هى أنموذجها الأمثل - أو بمثل الجريدة الشعرية (الكلب)

التى يواصل غازى أبو عقل إصدارها بخط اليد، منذ وفاة مؤسسها صدقى اسماعيل.

وتحت وطأة الطغيان إذن يجرى ثقافة، وهذا من نقضه بيد أن بلوغ السيل الزبى، قد لا يبقى مطرحا الآن لما للرواية وسواها من الفنون والآداب فى نقض ثقافة الطغيان، ولا فى روحية الإصلاح الثقافى فالجهارة - بما فيها من مقاربة الإجرائية بقدر ما فيها من التنظير - هى للكتابة الفكرية، على الرغم من أن أغلبها لما يزل يخوض فى النظر، مذكرا باللاتعيين الروائى ومحيلا إلى روحية النقض والإصلاح، سوى ما يأتى فى الكتابة السياسية، وبأقل فى الكتابة الاقتصادى والاجتماعية. ومن ذلك ما دأب عليه بو على ياسين من التحليل الملموس فى الواقع الملموس، ومن الاقتراحات الاجرائية كما فى ظهرنينا، ولم تهبط بهم مؤامرة من السماء. إنه الطغيان العولى والمحلى المؤسس فى التاريخ الثقافى والسياسى والاجتماعى وها هى فى واحدة من فوراته المثلى يشبك ثقافيا الحداثة بما قبلها وبما بعدها.

يجلل الطغيان العولى بليل من العار كما يقول جون بيرجر فى نص فريد نشرته اللوموند ديبلوماتيك فى فبراير - شباط ٢٠٠٢، وتفضل غازى أبو عقل بإطلاعى على ترجمته للنص.

يتساءل بيرجر عما إذا لم لم يكن الأجدى أن ندرك ونؤكد بصوت عال أننا نعيش فى قلب عماء لم نعرف لطغيانه مثيلا أبدا. ويردف: "ليس من اليسير الإمساك بطبيعة هذا الطغيان، لأن بنية سلطانه الممتد من أضخم مئتى شركة متعددة الجنسيات إلى وزارة الحرب فى الولايات المتحدة الأمريكية (البنتاجون)، هى بنية مترابطة ومنبثة فى كل مكان. إنها ديكتاتورية، ولكنها مجهولة الاسم، بوسعها الحضور أنى شاءت، ولكنها بلا مركز. هذا السلطان هو طغيان OFFSHORS لا فى مجال قوانين الضرائب فحسب، بل بما يتعلق بكل سلطة أخرى غير سلطته. وهدفه تغيير مكان كل شئ فى الدنيا كلها، من أجل خفض نفقات الإنتاج وزيادة اللامركزية.

تقوم الاستراتيجية الأيديولوجية لهذا الطغيان (التى إذا ضاهيناها باستراتيجية بن لادن وأيديولوجيته، تبدو الثانية أشبه بحكاية حيالية أو مغامرة لا معقولة) تقوم على هدم كل ما هو موجود، وسكبه فى تصورها الخاص لما هو افتراضى. هذا التصور هو المملكة التى ستكون مصدرا للربح لا ينضب معينه وهو مجموعة من الأفكار التى تحكم توجهات هذا الطغيان أيضا يبدو ذلك غباء ولكن الطغاة (والطغيانات) كلها كذلك. إنها تدمر حياة كوكبنا الأرض على سائر الصعد، رغم كون هذا الكوكب ميدان نشاطها".

ويجلو بيرجر كيف أن الخطاب الطغياني يفور بصيغ وتعابير مثل الديمقراطية والعدالة وحقوق الفرد والإرهاب لكن التلاعب بكل صيغة وتعبير يجلعهما كلمة سر تتداولها العصابة التي سرقتها من البشرية، وجعلتها نقيضا وهذا الطغيان الجديد (العولمي: نبيل) كغيره من أنواع الطغيان، يرتبط ارتباطا واسعا باستخدام اللغة استخداما قبيحا، لذلك يدعو بيرجر إلى أن نسترد من الطغيان الكلمات التي خلفت منا والصيغ الملطفة القاتلة التي يلجأ إليها. وإذا كان هذا الطغيان يعمل على تقليص كلمة في الأيديولوجيا الطغيانية – ليغدو العالم موحدا، فاستيهامه النهاية السعيدة هو سبب هزيمته، وكل شكل من أشكال الخروج على هذا الطغيان ومناهضته مفهوم ومقبول وكل حوار معه مستحيل.

إلى نص بيرجر تلك هي رسالة مارجريت أتوود إلى أمريكا، ومنها: "أنت تتلفين لب الدستور. الآن من الممكن احتراق موطنك دون علم أو إذن منك. ومن الممكن انتزاعك بعيدا أو خطفك أو سجنك دون سبب، والتجسس على بريدك والتفتيش في سجلاتك الخاصة." لا تبدو الفروق في هذه الرسالة ضوئية – كيلا نقول: يبدو التقاطع كبيرا – بين الحال الأمريكية والحال العربية. ويتعزز ذلك حين يجرى الكلام على تتحدد الثقافة وتسليعها وسوقتها فالسوق والعمدة على تيري أفضل آلية تضمن تحرر المجتمع وإن تكن تزدريها لأنها نخبوية. وإذا كانت الثقافة الطغيانية العولمية – الثقافة الكوسموبوليتانية – تنتهك الحدود القومية شأنها شأن الشركات العابرة للقوميات فتلك الثقافة لا تضع قيمتها قبالة قيم الآخرين إلا نفيا، وتكتفي بتذكير الآخرين أن قيمها هي قيمهم المرغوبة والمفروضة – لا فرق في الجوهر – كأنما يصدع أصولي أسلاموي بـ (عالمية) ثقافية ونفيها لقيم الآخرين والتبشير – الفرض كلما أمكن – بقيمه اللاآخرين.

في هذه المعمعة – والعهدة من جديد على تيري إيجلتون – يتناسب طردا إضرام لهب الخصوصية الثقافية مع تصدير ثقافة ما بعد الحداثة إلى العالم ما بعد الكولونيالي. وفي هذه المعمعة تتوهم الثقافة الرفيعة أنها متحررة من الأيديولوجيا، فيما هي ليست إلا واحدا من الأسلحة الأيديولوجية الأقل أهمية. وفي هذه المعمعة تشاطر ما بعد الحداثة الثقافة الرفيعة نزعتها الكوسموبوليتانية، لكنها ترفض نخبويتها وهكذا الفرحة السياسة، ويتسع الصدر العولمي ما بعد الحداثي للسحاقية، لكنه يضيق بالقومية(١١): كم في ذلك مما يخاطب ثقافة الطغيان العربي؟

من العولمي تهجم قيم وتتدمر قيم، عبر الإعلام والبعوث والترجمة والحروب وفإذا

بسدرة المنتهى هى الديمقراطية المعولمة، وديكتاتورية السوق العالمية، ووحدتها تحت العلم الأمريكى وإذا بحقوق الإنسان هى ما تقرره أمريكا والحالة القومية الوحدة المسموح بها هى الحالة القومية الامريكية، والثقافة هى الثقافة المعلبة وثقافة ما بعد المكتوب: الثقافة السمعية البصرية.

والأمر كذلك، ليست العولمة الثقافة غير الاغتصاب الثقافى والعدوان الرمزى على سائر الثقافات، والاختراق العنفى للسيادة الثقافية، كما يذهب عبد الإله بلقزيز(١٢) ولأن ثقافة الطغيان تنخرط بدرجة أو أخرى، وبشكل أو آخر، واليوم كما فى أى أمس، بثقافة الطغيان العولمى فنقض ثقافة الطغيان العربى يتقاطع مع نقض ثقافة الطغيان العولمى، تقاطع الطغيانين.

ربما كنا مثل أوروبا إزاء أمريكا يكاد التاريخ يخنقنا، فيما تتأتى الإرادوية الأمريكية من اختناق أمريكا بالافتقار إلى التاريخ(١٣) بيد أن الطاغية العربى يستخدم كالطاغية الأمريكى لغة اللاهوت لتبرير سوءات أفعاله. وإذا كان هاجس الجسد قد بلغ مبلغه مع ثقافة ما بعد الحداثة فى أمريكا أو أوروبا، فها هو الهاجس إياه يأخذ بلب كثير من مبدعاتنا الروائية أو الشعورية، فى محاولة محمومة للانتساب إلى ما بعد الحداثى، وأقله: إلى الحداثى، والانبتات عن الاجتماعى والأيديولوجى والمحلى والتاريخى: أى الانخراط بإطلاق فى الثقافى العولمى، مقابل الممانعة (المقاومة السلبية لدى آخرين).

ولكن، وفى مقابل هذا وذاك: الانخراط بإطلاق والممانعة ثمة من يشغل خياله هنا، مثل من يشغل خياله هناك، على ما بعد العولمة - الأمركة، وعلى ما بعد أى طغيان وأية ثقافة طغيانية. ولأن الخيال وحده - على ضرورته، كالحلم - يلح نقض ثقافة الطغيان، أيا كان، أنه لا مناص من التثاقف النقدى القائم على الاعتراف المتبادل وعلى الاختلاف، لا على الإقصاء والإبكار، ومنه أن لا مناص من الأدوات التى تحققت بها الجراحه الثقافية للعولمه: هل يكفى التمثيل بتكنولوجيا المعلومات المتطورة؟

فى ثقافة الطغيان العولمى، تفسح الصدارة للمثقف السمسار. وفى نقض الطغيان - أيا كان - تكون الصدارة للمثقف النقدى. وفى مقابل ثقافة السمسرة أو الثقافة الدرداء أو أى من الأسماء غير الحسنى لثقافة الطغيان - أيا كان - تقوم ثقافة الإبداع، حيث تنشط قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة لتغيير الواقع(١٤)، على الرغم من أن مثل التعبير، باب يثير قرف وغضب مثقفنا الأدرد وعتاة ثقافتنا الدرداء

عموما.

لقد احتلت أمريكا العراق أخيرا - هل على أن أضيف بريطانيا واستراليا و. وبولونيا؟ - وكان ما كان من التدمير الثقافى المنهج، ما دفع بجمهرة من المثقفين العراقيين إلى مناشدة المثقفين العرب ومثقفى العالم مناصرتهم فى إظهار الإبادة الثقافية التى تعرضت لها المؤسسات الثقافية والجامعية، وتحميل المسئولية للقوات المحتلة. وإذا كان رامسفيلد قد شبه نهب المتحف العراقى بشغب ملاعب الكرة، فالأهم هو أن الأجندة الأمريكية، قبل احتلال العراق وبعده، والعراق كما للمنطقة العربية، تتعنون بالتغيير الجوهرى الثقافى، أى بإعادة صياغة جوهرية، ابتداء بالتعليم، اجتثاثا للتطرف ونشدانا للتسامح والحوار وفى الآن نفسه - وعلى ؤمة سعدى يوسف وشبكة الانترنيت - تمنع لائحة عتيدة جمهرة من المثقفين العراقيين المنفيين من العودة إلى العراق: ذاك هو الطغيان العوفى وتلك هى حربه الثقافية أيضا. وبالمقابل تلك هى أغانى حرب فيتنام تصدح من جديد إبأن "حرب تحرير العراق" وأولاء هم ثلاثة عشر ألف شاعر يكتبون قصائدهم ضد هذه الحرب التى سرعان ما تكشفت، وبفجور نادر، عن طالبان أمريكان الذين بذوا طالبان أفغانستان.

خاتمة:

يختم بول جنسون كتابه (المثقفون) مؤكدا أن أى مجموعة من الناس فى الشارع يتم اختيارهم عشوائيا، يمكن أن يقدموا آراء معقولة فى الأمور السياسية والأخلاقية، تماما مثل أى عينة من المثقفين. ومهما يكن فى هذا القول من الصواب والدقة أو من الشعبوية، فهو يبلغ مداه فيما يلى من أن الدرس الرئيسى للقرن العشرين المأساوى هو التحذير من المثقفين إذ "لا يكفى أن يظلوا بعيدين عن مجال السلطة، بل يجب أن يكونوا دائما محل شك، ولكما حاولوا أن يتصدوا للنصح الاجتماعى". ومضى جونسون من ذلك إلى أهجية مريرة، تنعت المثقفين بالأنانية والفردانية والانشقاق، ويتجدد التحذير: حذار من اللجان والمؤتمرات والجماعات واتحادات المثقفين. لا تثق بالبيانات التى تصدر من بين صفوفهم المسننة. لا تصدق شهاداتهم عن القادة السياسين أو الأحداث المهمة"(١٥).

من الحق أن المثقفين يصرون خطرين عندما يتجمعون لأن ذلك يساعدهم على خلق مناخ عام من الآراء والأفكار التى يؤدى لك مسارات غير منطقية ومدمرة لكن

السؤال يجعل: مسارات غير منطقية بالنسبة لمن؟ ومدمرة لمن؟

ومن الحق أن الناس أهم من الأفكار، وأن من أسوأ – جونسون يجزم: أسوأ – أنواع الاستبداد هو استبداد الأفكار الذى لا يرحم. ولكن السؤال يعجل: أليس القائل نفسه مثقفا؟ هل يبرئ نفسه من سبة الآخرين؟ ألا يخدم هذا القول الاستبداد الحاكم (والمعارض)؟ أم تراه يحرم الطغيان بعامة من المثقف الخام الأمين؟ وماذا لو كان المثقف غير خادم الطغيان؟ أليس التعميم لغة الحمقى؟

كل سلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة، كما يقرر دوفرجيه. لكنها سرديتنا الكبرى – حياتنا: ثمة طغيان، وثقافة طغيانية، ومثقف طغيانى، وثقافة نقيض، ومثقف نقيض، فضلا عما وعمن البين بين. والأمر كذلك، وبعد أن بلغ السيل الزبى قد يبدو القول بالإصلاح – ومنه الإصلاح الثقافى – نخوص إلى ما فات منذ قرن ونيف من الإصلاح النهضوى، كما هو نكوص الطغيان العولى إلى أول العهد بالاستعمار، أى كما هو نكوص بوش الصغير إلى درة روزفلت (قدرنا أمركة العالم) واحتلاله للعراق.

قد لا يرضى القول بالإصلاح من كواه الطغيان مثقفا كان أم غير مثقف. لكن تجديد خطاب الإصلاح النهضوى باندغام الديمقراطية وحقوق الإنسان وأدوات الجراحة الثقافية العولية فيه، يؤشر إلى مخرج ممكن من عنق الزجاجة الذى نحن فيه، حكاما ومحكومين. وإلى ذلك ترسم سبلها الثقافة النقدية والمنفق النقدى. ويسوى ذلك مصير إلا مصير العراق: من يد صدام حسين إلى يد بوش الصغير، دون أن ننسى داوود الطويلة المسماة الآن بشارون. وفى صلب مثل هذا المصير هو ذلك الشطر من الثقافة الملغيانية بالانتصار سواء فى جلباب الأصولى الدينى أو القومى أم الماركسى ام العولى أم الحداثى ولئن كنا بلغنا جميعا هذا المال، ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا فبفضل النظام العربى الذى يترنح كما جعلنا نترنح. ولأنها هزيمتنا أمامه وأمام المنتصر عليه وعلينا، تؤشر الإصلاح الثقافى وغير الثقافى، ومثلما يؤشر نقد وتفكيك ثقافة الطغيان – أيا كان – إلى مخرج ممكن من عنق الزجاج فهل يكذب هذه المرة المثل القائل: لا حياة لمن تنادى؟.

هوامش:

١ – انظر كتابه: على دروب الثقافة الديمقراطية، دار حوران، ط، دمشق ١٩٩٤، مقالة: رأى أخر فى الرياضة. وانظر مقدمة الكتاب لما تقدم فى الثقافة المأجورة.

٢ – انظر: رويرت بارسكى: نعوم تشومسكى حياة منشق، ترجمة: ياسين الحاج صالح وصفوان عكاش، دار فصلت، حلب ٢٠٠٠ وقول صالح وعكاش هو من تقديمهما للترجمة.

٣ – نفسه.

٤ – فى مقدمة كتابة: الطاغية: دراسة لصور من الاستبداد السياسى، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٤ .

٥ – فى كتابى: أقواس فى الحياة الثقافية، دار الحوار، ط، اللاذقية ٢٠٠١ .

٦ – محبة وجهات نصر القاهرة، نوفمبر – تشرين الأول ٢٠٠١ .

٧ – مجلة وجهات نظر، القاهرة، أغسطس – اب ٢٠٠٢ .

٨ – صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٧٧ عن وزارة الثقافة السورية، تحت عنوان (النسوية فى الكتاب المدرسى السورى) ومنذ طبعته الثانية عام ١٩٨٩ بات عنوانه: (أيديولوجية السلطة: بحث فى الكتاب المدرسى). وبالطبع، صدرت الطبعتان السابقتان بموافقات الرقابة. وعلى الرغم من أنه لم يطرأ أى تعديل أو حذف أو إضافة على الطبعة الممنوعة، جاء قرار المنع!!

٩ – من بين مراجع جمة انظر: بو على ياسين: على دروب الثقافة الديمقراطية، المقدمة مذكور.

١٠– تيرى إيجلتون: فكرة الثقافة، ترجمة ثائر ديب، دار الحوار، ط١، اللاذقية ٢٠٠١.

١١– عبد الإله بلقزيز الرلة والسانة دراسة فى المسألة الثقافية دار السوار اللاذقية ٢٠٠٢ انظر الفصل الأول الرابع، الخامس.

١٢– تيرى ايجلتون: فكرة الثقافة مذكور.

١٣– كما يعرف مراد وهبة الإبداع ومن أفكاره المهمة هنا أيضا افقاء صعود وسقوط

الـ (يات) أى المطلقيات، مـقابل: اللا إيات، ومطابقة إنسان الكهف التكنولوجيا.
انظر كتابة: ملاك الحقيقة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٩.

١٣- ترجمة طلعت الشايب، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٨.

سؤالا الثقافة.. سؤال النهضة

أحمد إبراهيم الفقيه

قبل سنوات قليلة من بداية العقد الماضى، الذى كان آخر عقود القرن العشرين، قررت هيئة الأمم المتحدة، وإدارتها الثقافية اليونسكو، اعتباره عقدا ثقافيا، وحددت له أربعة أهداف ومبادئ، هى:

١- الاعتراف بأهمية العامل الثقافى فى النهوض والتنمية.

٢- التأكيد على إثراء الهوية الثقافية لكل الأمم، باعتبار أن الشجرة التى تموت جذورها، يموت بالضرورة أعضاؤها.

٣- توسيع المشاركة فى الحياة الثقافية.

٤- تعزيز التعاون الثقافى بين الأمم.

وبدءًا من هذا التاريخ القريب، ولأسباب كثيرة أخرى تتصل بظهور مجتمع المعلومات وتناميه بوتيرة سريعة، صار للثقافة حضوراً أكثر قوة وفعالية على خارطة العلاقات الدولية، وتضاعفت أهميتها كأداة لتحقيق النمو والتقدم، كما ازداد اعتراف الأمم والمجتمعات بدورها فى إحداث التغيير والتطوير الذى تنشده هذه الأمم والمجتمعات.

وإذا كان لكل مرحلة تاريخية مؤهلاتها وشروطها التى تقود إلى تحقيق النهضة وتجاوز أسباب التخلف، فلابد أن ننظر، نحن العرب، إلى هذه الشروط والمؤهلات على ضوء المرحلة التاريخية التى نمر بها، ومعطيات الواقع المحلى والعالمى الذى نعيشه، ولابد أن نعى حقيقة أن العالم اليوم يعاد صياغته ثقافياً، وإن الثقافة تقدمت فى عصرنا الحديث لتصبح هى القوة الدافعة والمحركة لتقدم المجتمعات، أو بالأحرى هى القوة الأولى والعامل الأساسى فى صناعة المستقبل، بجوار عوامل أخرى كثيرة، كان بعضها

يسبق الثقافة فى الترتيب، مثل الاقتصاد، والتصنيع، والتعليم المهنى، وجاءت الثقافة لتحتل المرتبة الأولى، بل إن الأفكار الجديدة تشير إلى أوجه القصور فى التراتبية القديمة التى أهملت العامل الثقافى، وهو العامل الذى يعنى بتنمية الموارد البشرية وبناء الإنسان وتطوير مداركه وتعميق وعيه بوجوده ومكانه فى العالم، والإرتقاء بأفكاره وسلوكياته واحترام حقوقه وحرياته وإطلاق ملكات الخلق والإبداع لديه، مؤكدة بذلك أنه لا مجال لوضع استراتيجية للنهوض ودحر التخلف، دون رؤية حضارية ثقافية، يبدأ منها وينتهى إليها، أى تخطيط يتصل ببناء الدولة واقتصادها وسياستها.

وهذا ما أرادت الأمم المتحدة التنبيه إليه، كما يتولى أحد الأمناء السابقين للهيئة الأممية، السيد خافير دوكولار فى محاضرة حول الموضوع، مؤكدا أن أوجه القصور فى المدارس الفكرية السابقة تتلخص فى أن العامل الإنسانى الذى يعنى شبكة العلاقات والقيم والعقائد والرؤى، المتمثلة فى العامل الثقافى كان حضوره ضعيفًا فى تلك المشاريع النهضوية.

ويقول الشاعر سينجور، الرئيس السينيغالى الراحل، إننا فى العالم الثالث، نجعل الثقافة أداة فى خدمة السياسة، بينما العكس هو الصحيح، فالثقافة، لا السياسة، هى اللحمة التى تربط المجتمعات والنسيج الذى ينظم أجزاءها.

إنها باختصار، الهدف والغاية والوسيلة، حتى عندما نتحدث عن التنمية التى تعنى بالجوانب المادية، ونربطها بالثقافة، فليس القصد أن تكون الثقافة فى خدمة التنمية وإنما التنمية هى التى تخدم الثقافة، بما تعنيه من إثراء للوجود الإنسانى، لكل مناحيه ومعانيه.

لابد من الاعتراف أيضًا، أن هناك تهميشًا وإهمالاً للعامل الثقافى، فى أقطارنا العربية، على حساب العامل السياسى، وأن هناك تغييبًا للفكر والمثقف على حساب رجل السياسة، وأن المشاريع والمخططات التى تنشد التنمية والنهضة، تأتى ضعيفة المحتوى والمضمون، لأن العامل الثقافى، لم يكن يحظى باعتناء واضعى هذه المخططات والمشاريع، وأن هيمنة السياسى تكاد تكون مطلقة على فضاءات العمل العام الذى يتصل بالقضايا والقرارات المصيرية.

ولن نحتاج لتقديم أدلة على هذا القصور المعيب فى مشاريعنا ومخططاتنا، لأن تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢، الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائى،

قدم ما يكفى من هذه الأدلة، وهو تقرير، برغم بعض التحفظات عليه، جاء يدق ناقوس الفجيعة والخطر، للمستوى المتدنى الذى يعيشه المواطن العربى، مقارنة بمواطنى العالم المتقدم، خاصة فى الجوانب الفكرية والعلمية والثقافية، والكوابح والعوامل التى تعطل الفكر، وتعادى العقل، وتسد الطريق أمام قوى الخلق والإبداع والابتكار والتجديد، إضافة إلى السجل المشين فى مجال حقوق الإنسان وغياب الحريات العامة والخاصة.

لا أعتقد أننا نختلف على أن الهوة الكبيرة التى تسقط فيها خطط التقدم والنهوض ومشاريع التنمية والتحديث، هى تلك التى تفصل بين النظرية والتطبيق، وبين القول والعمل، وبين الشعار والممارسة، وهى أمة لم تنج منها جميع النظم والمدارس الفكرية والسياسية التى تبنتها النخب الحاكمة فى الأقطار العربية، على اختلاف ألوانها واتجاهاتها، حيث لا يفضى الكلام الكبير البراق، والشعار اللامع الجميل، إلا إلى طرق الندامة وأودية الهلاك، كأن هذا الكلام لم يقل، وهذا الشعار لم يرفع، إلا ليكون فخًا وخدعة. ووصلت درجة التزييف فى الأقوال والشعارات إلى حد صار يتعذر معه فهم ما يحدث إلا إذ وضع الإنسان مكان الكلمة التى يقولها الناطق الرسمى، كلمة تناقضها، ليستقيم له المعنى، ويخرج بنتيجة مما يسمع، فإذا تحدث هذا الناطق عن الديمقراطية ضع مكانها أية كلمة تحمل عكس المعنى كالاستبداد أو القمع أو الديكتاتورية، لأن هذا ما يعنيه، وإذا تكلم عن حرمة المواطن، ضع مكانها كلمة إنهاك حرمة المواطن وإذا تحدث عن الحقوق وصيانتها ضع مكانها المظالم وانتشارها، وضع مكان الرخاء الفقر والضنك ومكان الأمانة والنزاهة والصدق، التزوير والتدليس والغش، حتى يسهل عليك فهم الخطاب الرسمى وتحصين نفسك من الصدمات التى تصيب من يصدق أكاذيبه.

ولا أعتقد أننا فى العالم العربى، شكونا فى يوم من الأيام من قلة الأفكار والكتابات التى تتحدث عن أسس النهضة والتقدم والإرتقاء، وتلح على هذه القضايا الأساسية والجوهرية، وتعاود طرحها جيلا وراء جيل وتشرح ما فعلته الأمم الأخرى التى انجزت مشروعها الحضارى، وقد غطت هذه الإطروحات التى صاغها رواد النهضة، مختلف الحقول المعرفية، وقاربت كل مناحى الحياة السياسية الإجتماعية والإقتصادية والثقافية والعسكرية، ويكفى أن نعود إلى كتابات هؤلاء الرواد بدءا من رفاعة رافع الطهطاوى وخير الدين التونسى، إلى الكواكبى والأفغانى ومحمد عبده واليازجى والبستانى وشبلى شميلى وشكيب أرسلان وأحمد الشدياق، إلى قاسم أمين ولطفى السيد ومى زيادة وطه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم وأحمد أمين وسلامة موسى

ومصطفى وعلى عبدالرازق وأمين الخولى وصولا إلى أعداد لا حصر من أساتذتنا ومعلمينا الذين جاءوا بعد جيل الرواد، ومضوا ينقلون للناس دعاوى التجديد والتطوير والنهوض، بقوة ومثابرة، لا تقل عن جيل الرواد.

ودون إنكار لما تحققت من تقدم فى بعض المجالات من بينها التعليم، إلا أن هذا التقدم لا يتفق إطلاقا مع الجهود المبذولة، ولا يعكس شيئًا من الأطروحات التى قدمها رواد التنوير منذ أكثر من مائة عام، ويكفى أن إحصائيات التعليم نفسه تقول أن ما يقرب من ثلث سكان الوطن العربى ما زالوا يرسغون فى أغلال الأمية، وأن حجم توزيع الكتاب الأكثر مبيعًا ما زال لم يتجاوز خانة الأربعة أرقام، ونظرة واحدة إلى برامج النهوض التى حققتها بلدان لا تملك واحد على عشرة من مؤهلات الأمة العربية، ومقارنة ذلك مع حالة أقطار الوطن العربى تكفى لإظهار حجم الفشل الذى منيت به مشاريع النهوض والتنمية فى هذه الأقطار. وأحيانًا أشعر بالخجل على المستوى الشخصى، وأنا أجد نفسى أكرر كلاما أعرف أن بعض رواد النهضة قالوه منذ أكثر من مائة عام، خاصة فيما يتصل بقضايا الحرية العامة، وسيادة القانون وحرية الصحافة وغير ذلك.

ولوجه التندر والطرافة، أسوق مثالا من هذا القبيل، فقد قرأت منذ عدة أيام مقالاً فى صحيفة ليبية، يحيى صاحبه جهود الدولة فى إنشاء هيئة السكة الحديد، وعدد أوجه الإستفادة من هذا المشروع الجديد، وذكر نقاطا، لا أعتقد أنها تختلف عن جملة النقاط التى ساقها كاتب آخر، فى مقال عن احتياج ليبيا للسكة الحديد، المجاهد والكاتب سليمان البارونى فى مطلع القرن الماضى العودة الدائمة إلى خانة الصفر هى عنوان كتاب صدر لى منذ عدة أعوام، أستشهد فيه بالكتابات الكثيرة التى كانت تظهر بعد كل أزمة أو هزيمة مثل نكبة عام ١٩٤٨م أو نكسة ١٩٦٧م أو اجتياح الجيش الإسرائيلى بيروت عام ١٩٨٢م، تنعى على النظام العربى إفلاسهُ، وترى فيما حدث عودة بالتقدم العربى إلى خانة الصفر. ولعل شيئًا مثل هذا الكلام قيل، بعد حرب الخليج الثانية، أو عقب غزو العراق منذ عدة أشهر، وقد لا يكون الوصف دقيقًا، ولكنه يشير إلى حالة نكوص وتراجع لا سبيل إلى إنكارها، فى وقت ارتفعت فيه وتيرة التطورات فى بقية دول العالم، وحققت فيه المجتمعات المتقدمة قفزات كبيرة على طريق الإنجاز العلمى والتقنى، وبلغت معدلات التنمية لبلاد كثيرة أعلى نسبة فى تاريخها، ومضى العقل البشرى يقتحم آفاقا جديدة على طريق الاكتشاف والمغامرة العلمية، لم

يكن العرب شركاء فى اقتحامها، لأنهم سقطوا فيما يشبه الحالة المرضية، التى ظهررت أعراضها فى هذه الدعاوى السلفية والقوى الظلامية التى تتوسل الوصول إلى أهدافها بالإرهاب والجريمة وتفهم الدين الإسلامى ورسالته الكريمة السمحاء فهما مشوها ممسوخًا يهزأ بالعقل والإدارك، وهى قوى أرى أنها لم تظهر على سطح الواقع، إلا بسبب الفراغ الفكرى والخواء الثقافى الناتج عن غياب الحريات، وتهميش الثقافة والمثقفين، وتكبيل العقل بشتى السبل والأساليب القمعية البوليسية، حتى فرغت الساحة من قوى الفكر والتنوير القادرة على التصدى للدعاوى الظلامية وتسفيه وتقويض أطروحاتها التى لا يدعمها صحيح الدين ولا يسندها شىء من شواهد الواقع.

ولكى لا أستنفد الوقت المخصص لى، فى هذه الأفكار العامة التى تتصل بقضايا النهضة والثقافة، أنتقل سريعًا إلى التفكير فى صيغة عملية، إجرائية، تعنى أن نشترك جميعًا فى وصفها والمساهمة فى إيضاحها وتعميقها لتكون أشبه لخارطة طريق للمستقبل نقدمها لمجتمعاتنا، لإنجاز مشروع الإصلاح، والخروج عن حالة التخلف إلى حالة التقدم، ومن الجمود إلى الحركة، ومن الاستهلاك والاستقبال إلى حالة الإنتاج والإرسال، ومن حالة التلقى باستمرار إلى حالة الفعل والمساهمة فى العطاء والإنجاز، والتعامل مع العالم من موقع القوة والندية، لا موقع الضعف والدونية، وأحدد منذ البداية خمس مناطق أرى أنها بحاجة إلى خارطة طريق تزيل ما حفلت من فوضى فى الآراء والأقوال والأعمال وما نتج عنه ذلك من تأزم واحتقان، أعاق بالتالى الدورة الدموية الحضارية فى أن تجرى بيسر وسهولة فى الجسد العربى.

وأول مناطق الاحتقان والاختناق والتأزم، التى يعزى لها وحدها أوفر نصيب من الإخفاقات التى منينا بها فى المائة عام الأخيرة، هى أداة الحكم، أو الطريقة التى تدار بها مقدرات الوطن العربى، وما لم نصل إلى تطوير لنظام الحكم وآليات صنع القرار، فإننا سنظل ندور فى الحلقة نفسها المفرغة الشريرة التى تقتل الأحلام وتأكل كغول الخرافات، كل مشاريع النهوض والإرتقاء.

لابد أن تنتهى الحالة الجامدة، الاستاتيكية، لمؤسسات هذا النظام بما فى ذلك البرلمانات أو المجالس الشعبية التى كانت فى أغلب الحالات، مجرد واجهة أو شكل فارغ لا تحمل أى مضمون أو مصداقية. ويتفق أغلب المحللين والكتاب الذين عالجوا مواضيع النهضة، على أن النظام العربى الرسمى، بأساليبه العتيقة فى الحكم والإدارة، هو العقبة الكأداء فى سبيل التقدم، ويمكن وضع ملامح أولى لعناصر هذه الخارطة،

مثل:

١- نهاية عهد الاستفتاء على مناصب الرؤساء، التى أصبحت تقليداً عتيقًا مكرراً فى أقطار الوطن العربى، وليكن الاستفتاء الأخير الذى أجراه الرئيس العراقى المعزول صدام حسين، منذ أشهر مضت، وفاز فيه بنسبة مائة فى المائة من أصوات الشعب العراقى، هو آخر هذه الإستفتاءات الهزلية، المأساوية، الإجرامية، المضحكة، المبكية التى لم تنتج سوى الكوارث.

٢- فصل السلطات فصلاً واضحًا صريحًا، بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية، فصلاً دستورياً مانعا جامعا، لا مجال فيه لاجتراء سلطة على الأخرى، مع الفصل بينها وبين سلطة رابعة، لابد من الاعتراف بها، والإقرار بأهميتها وخطورة وضرورة أن تبقى حرة، لصالح الوطن والمواطن، هى سلطة منابر الرأى والتعبير، مقروءة ومسموعة ومرئية.

٣- يتم إجراء الانتخابات بالأساليب المعتمدة عالميًا التى تكفل الخصوصية والسرية، وأن يتم ذلك تحت إشراف جهة حيادية، لا علاقة لها بالحكومة ولا سيطرة لوزارة الداخلية عليها، وهذه الجهة يمكن أن تكون الجامعة العربية، التى ترى أن ينشأ بها جهاز قضائى يشرف على الانتخابات فى الأقطار العربية بمختلف مستوياتها من البرلمان إلى المجالس البلدية.

٤- ضمانا لتداول السلطة وتجديد الرؤى والأفكار، وترسيخا لأحقية أى مواطن تتوافر فيه الشروط، الوصول إلى أعلى منصب فى الدولة، يتم تحديد مدة أى رئيس فى الأنظمة الرئاسية بحيث لا يزيد حقه فى إعادة الإنتخابات عن مرة واحدة، أو بقائه فى الحكم أكثر من عشر سنوات.

٥- انتهت منذ قرون الحكم بالحق الإلهى لدى الملوك إلا فى الوطن العربى، وقد آن الأوان لتأكيد مبدأ أن الشعب هو مصدر السلطات حتى فى الأنظمة الملكية، بحيث تتحول الملكيات إلى ملكيات دستورية، برلمانية، الملك فيها يملك ولا يحكم، إنه رمز وحدة البلاد واستمرارية تراثها، كما فى الأنظمة المالكه الأوروبية حيث الملك منصب شرفى، بروتوكولى، وتسير دواليب الدولة بإدارة حكومة منتخبه مصادق عليها من البرلمان.

٦- فتح الباب لكل الراغبين فى تشكيل أحزاب غير دينية، دون حدود ولا قبول، إلا من

فقد أهليته عن طريق المحاكم والقانون، ويأتى التحفظ على الأحزاب الدينية بسبب أن الدين للجميع ويجب تنزيهه عن مثل هذه الصراعات التى يجب أن تقتصر على شئون الدنيا لا الدين، وأن يتولى ضرب الأغلبية تشكيل الحكومة. كما هى القاعدة الديمقراطيات البرلمانية.

٧- خضوع المناصب القيادية فى الحكم المحلى، مثل المحافظين لاقتراع عام يشارك فيه أهل المحافظة، كذلك بالنسبة للمجالس البلدية وبرلمانات الحكم المحلى.

ثانيًا: منطقة التأزم الثانية، التى ظلت على مدى ما يقرب من مائة عام مصدر توتر وقلق وصراع، هى قضية الصراع العربى الصهيونى فى فلسطين، وهى قضية تشابكت فيها الآراء والأقوال، ووصل الخلاف إلى حد النزاع المسلح بين أبناء القضية الواحدة، فى بعض الفترات، وهذا الصراع مسئول وحده عن أهم وأكبر الحروب التى خاضها العرب فى تاريخهم الحديث، وقد تنامى هذا الصراع فى العقود الستة الأخيرة حتى هيمن هيمنة كاملة على حياة أبناء المنطقة، وصار يأخذ من جهدهم ووقتهم وأحاديثهم وحبر مطابعهم وبرامج إذاعتهم وكلام جرائدهم ما يمكن أن يوازى كل القضايا الأخرى مجتمعه، وليس غريبا أن ترتفع أصوات تقول بأن هذه القضية لم تفرضها القوى الكبرى على العرب إلا من أجل إلهائهم عن الانشغال ببناء بلدانهم وتعطيل قواهم ومواردهم ومنعها من الانشغال بقضايا النهوض والبناء.

والسؤال طبعًا كيف يمكن إيقاف هذا النزيف، وتفويت الفرص على القوى التى تريد صرف العرب عن بنائهم الحضارى، فى ظل المعطيات الدولية والإقليمية وموازين القوى التى تحكم هذا الصراع.

ليس الحل طبعا هو التخلى عن القضية، أو رفع راية الاستسلام وإنما إجراء تحوير وتبديل فى أساليب المواجهة وإدارة الصراع، واعتباره منذ الأساس صراعا حضاريا يعنى المنطقة العربية بكامل أقطارها. وأن الغلبة فيه لمن يستطيع أن يحقق تفوقًا أكبر فى ميادين العلم والاقتصاد ومعدلات التنمية والنهوض، وأن يدخل العرب هذا التحدى الحضارى، علما وثقافة وفكرًا وصناعة أو سلاحا، متكاتفين متضامنين، وفق استراتيجية تنتظم فيها كافة الموارد والقوى والإمكانيات، بما فى ذلك معركة السلام، التى قرر العرب خوضها بالمبادرة التى تبناها مؤتمر القمة فى بيروت، ودعم بموجبها خارطة الطريق، يجب أن تكون جزءا من هذه الإستراتيجية الشاملة، التى تحيل التحدى الصهيونى، إلى عنصر تحفيز على إحراز النظر فى الصراع الحضارى،

لا أن يبقى عائقًا وحاجزًا من اللحاق بالركب، ومصدراً لا ينتهى لمشاعر العجز والاحباط والهزيمة.

ثالثًا: منطقة التأزم الثالثة، التى تستحق من المثقفين وضع مكان لها على خارطة الطريق العربية للمستقبل، هى إشكالية الدين والدولة، وهى علاقة حسمتها دول العالم التى فصلت الدين عن الدولة، واعتبرت أن هذا الفصل لصالح الدولة، بمثل ما هو لصالح الدين، لأنها بذلك تفض الاشتباك بين المقدس، والمطلق، والثابت، والإلهى، وبين الدنيوى، العارض، المتحول، النسبّى فى إدارة شئون الناس والتعامل مع قضاياهم الدنيوية، وهو فصل مكمل لبناء الدولة الحديثة، بما نعيه من فصل السلطات وتحرر هذه الدولة من الاستبدادد السياسى، لتبدأ حركة الانبعاث التى اخضعت كل شىء لسلطة العقل، دون خلط بينها وبين سلطة القوى الغيبية الروحية، والدعاوى التى تطالب بهذا الفصل، نادى بها رواد النهضة، وحققوا فيها بعض الانتصارات، ووجدت صدى فى بعض التشريعات والنظم الدستورية فى بعض الأقطار العربية، إلا أن المهمة ظلت ناقصة ولم تكتمل حتى الآن، حيث حان الوقت لوضع الحدود بين ما هو دينى وما هو دنيوى، وإعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله، منعا لاستغلال الدين ووضعه فى مواضع لا تستقيم مع قدسيته وجلاله، أو الابتعاد به عن جوهره الصحيح كعلاقة وجدانية روحية بين الإنسان وخالقه، دون أن يعنى ذلك ألا يبقى عامل الإيمان عاملا جوهريا وأساسيا فى حياتنا التربوية ومناهجنا التعليمية وأن يكون موردا للثراء الروحى والوجدانى، وأن يبقى الدين بمفاهيمه الإنسانية الراقية، أداة بناء للإنسان، وحصانة للمجتمع يقيه من الأمراض والانحرافات الناتجة عن الفرا غ الروحى.

رابعًا: منطقة التأزم الرابعة فى رأيى، والتى تستحق موضعًا خاصًا على خارطة الطريق، هى النظام العربى الإقليمى، فهذه المنطقة، رغم ما يبدو من وضوح صورتها، إلا أنها فى الحقيقة من أكثر المناطق تشويشًا وتعتيمًا، حيث اختلطت فيها الأوهام بالأحلام بالحقائق، وتراكمت فيها أخطاء قاتلة وصلت إلى أن يحمل فيها الأخ العربى، السلاح ضد أخيه العربى فى قطر آخر، كما ارتكبت إزاء هذه القضية انتهاكات أساءت إلى الأمن القومى العربى أبلغ الإساءات، وفى ذات الوقت فقد تحققت مكاسب وانتصارات ليس أقلها تعميق الوعى بالقواسم المشتركة بين أبناء الوطن العربى، بفضل أقلام ومؤسسات فكرية وثقافية، لم تنسحب من العمل القومى فى أكثر الأوقات صعوبة، كما ظهرت معطيات جديدة فى الواقع السياسى الدولى، أبرزت مدى الحاجة إلى

التعاون الإقليمى العربى وضرورة لحماية الوطن والمواطن. وتبقى الجامعة العربية، برغم كل التحفظات، الأداة الوحيدة المرشحة لأن تلعب دورا فى إعادة التوازن لهذا النظام، ولكن ليس بشكلها ونظامها الحاليين، ولكن بشكل جديد، ينقلها من مجرد انعكاس للنظام الرسمى، بكل سلبياته وعيوبه، إلى مؤسسة قادرة على الفعل والمبادرة وهذا الشكل يتحقق من خلال انفتاحها على القوى السياسية والفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، العاملة خارج إطار الجهاز الرسمى الحكومى، بمعنى أن تكون ساحة تفاعل خلاق لمؤسسات المجتمع المدنى، بجمعياته واتحاداته ومنتدياته ومؤسساته غير الحكومية، وأن تتيح مكانا فيها للمفكرين والمثقفين، بما لديهم من سلطة معنوية وأخلاقية، وأن تجدد هياكلها الإدارية والمالية، بحيث يكون لها محكمة ضمير، يستطيع أن يلجأ إليها المواطن إذا جارت عليه حكومته، كما هو الحال مع مؤسسات القضاء فى الاتحاد الأوروبى، وأن تكون لها صناديق ومصارف، بحيث تتحول من مجرد أداة فى يد الحكومات إلى أداة رقابة ومحاسبة، وسلطة ضمير عليها، وجهاز حراسة لمصالح الأمة، قادرة على إدارة مؤسسات العمل العربى المشترك ومشاريعه بقوة وفعالية، وإيقاف أى إنتهاك للأمن القومى العربى قبل وقوعه.

خامساً: منطقة التأزم الخاصة التى أرى أن تحظى باهتمام فى هذه الخارطة، هى العلاقة الملتبسة بين العرب والغرب، وأقول الغرب بالذات ولا أقول العالم، لأن هناك بالتأكيد مجموعة عقد تحكم العلاقة بين الاثنين وجب الوصول إلى رؤية واضحة بخصوصها، فقد اختلطت فى هذه المنطقة الأوراق بمثل ما لم يحدث مع أية منطقة أخرى، وتسببت مركبات النقص، وأحياناً مركبات العظمة، والإحساس الخادع بتضخم الذات، فى تشويش الصورة، وتعتيمها، الأمر الذى استوجب من الطلائع المستنيرة أن ترفع هذا التشويش، وأن تضع هذه الفوضى فى نسق واضح، قابل للفهم والتطبيق، ما لهذه العلاقة مع الغرب من أهمية بالغة حاضراً ومستقبلاً.

ولا شك أن التعتيم الذى لحق بهذه الصورة، أسهمت فيه أصوات قادمة من الغرب، ترى من مصلحتها وضع أكبر قدر من العراقيل فى سبيل أى تعاون غربى، مثل الدعوة المشبوهة لصراع الحضارات، التى لا تهدف إلا لدفع العرب للانغلاق والانسحاب من العصر، وهو أمر يجب أن تتصدى له القوى المستنيرة، وأن تستنفر قواها لبناء صور التفاهم، والتفاعل الخلاق مع القوى المستنيرة فى الغرب.

لقد جاءت العولمة بأدواتها ومؤسساتها لتضع التحدى أمام بيوتنا، وترغمنا على

أن نستنفر قوانا، وأن ندخل التحدى بكل مواردنا وإمكانياتنا، وهى لست قليلة إذ أجدنا استثمارها وإدارتها وتوظيفها واستطعنا أن نتفاعل مع معطيات الواقع الدولى من موقع القوة لا الضعف، والحضور لا الغياب، والانفتاح لا الانغلاق، والتسامح لا العداء، وهو أمر يسبقه أن نضغط العلاقة مع بعضنا البعض، كأقطار عربية، وأن نحقق أعلى درجات التنسيق والتعاون مع قوى أخرى إقليمية ودول إفريقية وإسلامية، وأن ندخل بهذه الخطط والبرامج المشتركة، مشاريع شراكة مع الغرب، صار اليوم هو الذى يسعى إليها ويرصد الموازنات الكبيرة لدعمها من أجل إيقاف تدفق الهجرة على بلاده، إذ أن ضبط التوازن الحضارى، مع مناطق العالم، هو إحدى استحقاقات العولمة على بلاد العالم المتقدم.

تحسين الآداء الداخلى فى بلادنا ورفع الحواجز والموانع والعراقيل من أمام قوى الخلق والإبداع والإبتكار والتطوير والتجديد سوف يكون عاملا أساسياً فى نجاح هذه العلاقة بيننا وبين الغرب، وتقديم وجه ثقافى وحضارى وفكرى سيجد القبول فى العالم، لأنه نتاج مناخ صحى سليم تسوده قيم الحق والخير والعدل والمحبة والسلام، وبالتأكيد فإنه لا إبداع ولا ابتكار ولا تجديد إلا بإجراء الإصلاح السياسى الذى يضمن الحرية لكل مواطن، ويضمن له الأمان، ويرعى قيم الديمقراطية ويصون حقوق الإنسان.

أما برامج الشراكة الكثيرة، التى صرنا نقرأ عنها بين الأقطار العربية والأقطار الغربية، والتى تتزايد وتكبر كل يوم، فإنها لا يجب أن تبقى عملا إدارياً بيروقراطيا، يقوم به الموظفون، وإينما يجب أن ننشئ مؤسسات قطرية، وأخرى عربية، على مستوى المسئولين يستطيع من خلالها أن يقدم المواطن المثقف، والمواطن المبدع، بتقديم إسهامه لإنجاحها وتطويرها وتحقيق أكبر مردود منها للوطن والمواطنين.

هذه خمسة شوارع رئيسية فى خارطة الطريق، يمكن إذا أسهم الجميع فى تجديدها وتعبيدها، أن تنهى حالة الاحتقان والاختناق، لينساب من خلالها المرور سهلا ميسورا.

انتقل منها إلى خمسة شوارع فرعية فى هذه الخارطة، لن أقف عندها طويلا لضيق الوقت، إلا أنها خمس حلقات تتبع الحلقات الرئيسية الأولى ولا يستكمل مشروع النهضة شروطه إلا بها وهى:

١- التعليم: الذى لابد أن يخضع لإعادة نظر جذرية، للانتفاع بما حدث من

تطوير فى هذا العالم، وما تفرضه الحياة الحديثة من احتياجات. وإذا كنا قد أجمعنا فى الماضى على الخروج من دائرة التلقين والاجترار إلى دائرة المشاركة والإبداع، فإن هذا وحده لم يعد يكفى، وإنما لابد من اعتماد حرية التعليم والاختيار وفق آليات جديدة تضمن الجودة والاتقان، سواء كان ذلك فى مدارس الدولة، ومدارس التعليم الخاص.

اللغة الثانية لم تعد ترفا وإنما ضرورة من ضرورات النجاح فى الحياة العملية، ولابد للطفل أن يبدأ تعلمها منذ مرحلة الروضة، حيث منافذ العقل قادرة على استيعاب مثل هذه اللغة،ولن تكون لمثل هذه اللغة التى يخصص لها حصة واحدة كل يوم، أى تأثير سلبى على اللغة الأصلية التى يكرس لها بقية الوقت، وتدرس بها بقية الحصص.

التعليم الذى يتلقاه الأطفال لم يعد تعليما بالمفهوم التقليدى وإنما عملية تربوية ترفيهية، حيث يتم التعليم من خلال اللعب وممارسة الهوايات واكتشاف الميول الطبيعية للطفل لتحقيق أقصى درجة من الجاذبية التى تقضى على نفور الطفل من الدراسة وتحبب له أجواء المدرسة، مع التركيز على بناء علاقة ود بين التلميذ وأستاذه، كبديل للعلاقة التقليدية القائمة على غرس الرهبة والخوف فى عقل الطفل، من مدرسيه، فاحترام الطفل، ومعاملته ككائن له شخصية وكيان، ومخاطبته دون استهزاء أو انتقاص من قدراته العقلية، إحدى ركائز التعليم الحديث. وعبر مراحل التعليم المختلفة، التى تسبق التعليم الجامعى، يبقى للتشجيع على القراءات العامة، أهميته الكبرى، وتغليب القراءة الحرة على كتب المناهج ذاتها، وبالذات كتب الإبداع الأدبى والفنى التى تثرى الوجدان وتعنى بالخيال، وإعطاء أهمية خاصة للحصص ذات الطبيعة الإبداعية مثل الرسم والموسيقى، أما فى الدراسة الجامعية فإن المطالعة الحرة، وتحريض الطلاب عليها، يبقى جزءا أساسياً من تأهيل الطالب وإعداده لآداء رسالته فى الحياة العملية.

أنظمة الحاسوب فى التعليم ليست هدفا فى حد ذاته، ولكن الهدف هو استثمار هذه الوسائط الحديثة فى تحصيل المعرفة إلى حدها الأقصى استثمارا إيجابياً يثرى العملية التعليمية ويزيدها نجاحاً وقوة.

٢- الإعلام: فتح كل الأبواب أمام الوسائط الإعلامية المقروءة والمسموعة والمرئية، وانتشارها، وتداولها، وإنهاء احتكار الدولة لها، ووضع القوانين العادلة التى تضبط حركتها، وتنظم علاقتها بالدولة والمجتمع، باعتبار أن الإعلام، صار ركنا من أركان النهضة والتقدم، لا سبيل لتحقيق أى نهوض دون وضع كافة الضمانات لحرية القول والتعبير.

٣- الإبداع الأدبى والفنى: تختفى المجتمعات المتقدمة بالإنتاج الأدبى والفنى وتضعه على قائمة أولوياتها، تشجيعاً ودعما وتنمية، وهو يزداد أهمية بالنسبة لمجتمعات مثل مجتمعاتنا، فى مرحلة تحول وانتقال، فهو أكبر أعداء التنميط، والدوجماتية، باعتبارها آفة المجتمعات التى تحاول الانطلاق من مراحل التخلف إلى مراحل التقدم ومن الجمود إلى الإبداع ومن التلقى والاستهلاك لأدوات الحضارة إلى الإنتاج والعطاء، ولذلك فإن النجاح فى عملية العبور إلى آفاق أكثر اتساعا ورحابة، تحتاج إلى تزكية روح الإبداع وتقويتها وتشجيع إنتاج واستهلاك الفنون والآداب.

٤- عصر المعلومات: لاشك أن الهوة كبيرة بيننا وبين المجتمعات المتقدمة فى مجال إنتاج المعرفة وتصنيعها، والمجهود فى هذه الميادين يجب أن يكون مضاعفا لتجسير هذه الهوة، والانتماء الأكيد لعصر ثورة الاتصال والمواصلات، فلا تحديث ولا نهوض، دون تحقيق حضور فاعل وقوى فى هذا المجال، وتوطين تقنيات المعرفة وغرسها فى تربة المجتمع وعقول الناس.

٥- تحقيق التوازن الحضارى بين أجزاء الوطن. وهى مشكلة خاصة بمجتمعات التحول مثل مجتمعاتنا، حيث جيوب الفقر والجهل والتخلف، تتجاور مع مناطق التقدم الحضارى والعمرانى، وحيث الأمية ما زالت تشكل نسبة تصل إلى ٣٠٪ من عدد السكان ولذا فإن من الضرورى وضع برامج لتحقيق التوازن الحضارى بين أجزاء المجتمع، وقبل الاعتماد اعتماداً كاملا على مؤسسات القطاع الخاص والمجتمع المدنى والاقتصاد الحر، فإن دور الدولة يجب أن يبقى لتحقيق هذا التوازن ورصد الميزانيات لرفع مستوى الفئات المتدنية وإنهاء جيوب الأمية والفقر المدقع مع تنمية وإتساع دور المجتمع المدنى والمؤسسات الأهلية فى ذات الوقت.

هذه باختصار عناصر الخطة التى يمكن بمزيد من النقاش والإضافة أن تتحول إلى منهج عمل يقود إلى الحالة النهضوية التى تطمح إليها مجتمعاتنا وأقطارنا العربية.

الإصلاح الدينى
والعمل على القيم وبناء الفرد كأحد شروط التغيير

منى فياض

لا داعى لتكرار الحديث عن الوضع الذى آلت إليه حالنا، تكفى الإشارة إلى ما أورده صحافى تركى بارز[1] فى تقويمه للوضع فى العالم العربى اعتماداً على التقرير الألمانى للأمم المتحدة للعام ٢٠٠٢، والذى يشير إلى أن مجموع سكان ٢٢دولة عربية يبلغ ٢٨٠ مليون نسمة، وسوف يتجاوز عددهم خلال ٢٠ عاما ٤٠٠ أو ٤٥٠ مليوناً. ويبلغ مجموع الدخل لهذه البلدان مجتمعة (٥٣١ مليار دولار) وهو يقل عن دخل دولة أوروبية واحدة مثل أسبانيا (٥٩٥ مليار دولار) مع الأخذ بعين الاعتبار أن مجموع سكانها لا يزيد عن ٣٩ مليون نسمة عام ١٩٩٨ ناهيك عن الفوارق الانمائية بين البلدان العربية نفسها.

بحسب التقرير نفسه يبلغ عدد الأميين بين السكان البالغين ٦٥ مليوناً (الثلثين من النساء)، وهناك ١٠ ملايين طفل لا يذهبون إلي المدرسة و٦ فى الألف فقط يستفيدون من خدمات الانترنت. كما أوردت الصحف مؤخراً رقم ٤٠مليون عاطل عن العمل فى العالم العربى. هذا وسوف يضاعف العرب معدل دخلهم العام ضمن أرقام اليوم ومعطياته بعد ١٤٠عاماً، فيما ستضاعف الدول فى مناطق أخرى هذا الرقم خلال ١٠ أعوام. فهل هناك من وضع أكثر حرجاً من ذلك؟

فما الذى نحتاجه من أجل الخروج من هذا الوضع؟ إن أكثر ما نحتاج إليه هو التغيير، التغيير الجذرى وعلى جميع الأصعدة ولكن كيف يمكن أن يتم ذلك؟

يشير بوتول[2] إلى «أن التقدم فى ميدان التفكير حول المظاهر السوسيولوجية لا يحصل إلا فى أوقات الأزمات الكبرى. خاصة عندما تهتز المؤسسات التقليدية أو تتغير لحصول حوادث تاريخية تساهم فى قلبها على الأقل». لكن هذا التقدم لا يحصل بشكل

أتوماتيكى، ولا تستدعى كل أزمة التقدم حقًا وإلا ما هو التفسير الذى سوف نعطيه فى أن الأزمة الكبرى (وسميت النكبة) التى تعرض لها العالم العربى فى العام ٤٨ لم تنتج، خلال أكثر من ٥٠ عامًا، سوى الخراب؟ المطلوب أكثر من أزمة أو كارثة، المطلوب، وبحسب بوتول دائمًا أن يترافق ذلك مع «فترات صحو» وأن تتوفر «بيئة فكرية» أو على الأقل مجموعة من البشر معتادين بسبب الميل الخاص أو بسبب المهنة لأن يكونوا قادرين على تحليل الوقائع والتفكير بحرية حول المواضيع المجردة. ويعطى بوتول مثلا عن اليونان القديمة التى تعرضت لهزة كبيرة بعد قرون من الازدهار خضت مؤسساتها جميعها وعانت من الحروب والثورات فى مدنها وفى الوقت نفسه ازدهرت فيها المدارس الفلسفية والصوفية وشهر أرسطو وأفلاطون..

لكل مجتمع بالطبع تقاليده ومؤسساته وثقافته، ولكن محرك المجتمعات الإنسانية عبارة عن أساطير مؤسسة (أو أقصوصات بحسب بوبر)، ولقد قام كلافال(٣) بمراجعة الأساطير المؤسسة للمجتمعات الأوروبية التى دفعتها إلي التقدم والتطور اللذان عرفتهما. وهى أساطير مؤسسة بسيطة، غايتها إما تخليص الإنسان وإما تخليص المجتمع، وخلفيتها العامة فكرة الخلاص المسيحى(٤).

وإذا ما حاولنا القيام بنفس العمل فى العالم العربى، فماذا سوف نجد؟ ما هى «الأساطير المؤسسة» المحركة؟ وكيف يتم البحث عبرها عن خلاصنا؟ وإذا كان الدين الإسلامى شكل المحرك الدينامى الأساسى لهذه الشعوب فى مرحلة ما، فما الذى تغير الآن كى لا ننجح مجدداً فى ما نجح به سابقًا؟ ما المتوجب عمله؟

فى أولوية الإصلاح الدينى

فى اجتماع لعدد من المثقفين اللبنانيين اثر ضربة ١١ أيلول(٥)، تم التأكيد على أزمة الذات والتراث وعلاقتهما بما حصل. وبدا أن المدخل الصالح للمقاربة، الانطلاق من الذات لتوصيف الأزمة، وللإجابة على سؤال: لماذا نحن على ما نحن عليه؟ وتم استحضار سبب أساسى، إن كل محاولات النهضة والعقلنة لم تقم على أساس الإصلاح الدينى. جرت محاولة إصلاح دينى فى القرن التاسع عشر للتصالح مع العالم، حاولت الدخول من باب التنظيمات وقيام دولة حديثة وحركة التصنيع. لكن هذه المحاولة ضربت فى الثلاثينيات والأربعينيات، ضربها الفكر القومى واليسارى ولاحقًا الإسلاموى. وتشكل الذهنية الأحادية والرافضة للآخر مشكلة أخرى تقف عائقًا أمام

الإصلاح. فالمثقف الحديث بنى علاقة رفض للإسلام منذ الخمسينيات والستينيات وحتى الثمانينيات، وحمل الفكر الدينى الرافض وغير المؤمن بالتحاور، بمفرده، المسئولية عن الإرهاب وعن أمثال بن لادن.

عموما هناك إجماع على أهمية مسألة الإصلاح الدينى، فالعالم الغربى (وكذلك الصين واليابان) لم يتطور إلا بعد قيام حركة إصلاح دينى جذرية طالت المجتمعات الأوروبية بعمق، من اللوثرية إلى الكالفينية. ولم يقتصر أثر الإصلاح الدينى على المؤسسات الاجتماعية فقط بل طال البنية الفكرية والذهنية للفرد المتدين، وهو ما يهمنا فى هذا الإطار، وظهر على شكل قلق عند أوائل الكالفينيين، بسبب عدم الثقة فى الحصول على الخلاص وفكرة أن الله يترك البشر أمام مسئوليتهم عن أفعالهم. وقد أوصلهم ذلك إلى المسئولية الفردية والضمير، فسعادة الفرد هى فى تحقيق ذاته وتحمل مسئولياته[٦]. ولابد هنا من الإشارة إلى أهمية الإصلاح الدينى الجذرى الذى يذهب فى أثره إلى التسبب بتغير يبلغ من العمق أنه يطال بنية الفرد النفسية. ولهذا أثر كبير فى خلق دينامية تسمح بالتغيير، فكما يكتب بوتول[٧]: «لا تصبح المؤسسات فاعلة ومؤثرة إلا فى الحدود التى تكون فيها مندمجة فى أفراد مفكرين وحيث تصبح مكونًا من مكونات شخصيتهم. وإذا لم تكن على مستوى كل فرد أو كائنة فردياً **individuali-sées**، تصبح من غير أية فائدة أو مشابهة لكتابات غير مفهومة لمجتمعات بائدة... إن الحقب الشخصية (بمعنى السير) هى التى تركت أثرها فيما بعد على البشرية بأجمعها. فالبشر يعممون وينشرون نتائج تجاربهم الفردية، بربطها بقواعد ومبادئ أخلاقية. تصبح بعدها مولدة تيار من الآراء أو حتى لمؤسسات جديدة، أى وقائع سوسيولوجية جديدة.

وليس التجديد على مستوى التقنيات هو الفاعل بل فى ميدان القيم. وهنا يأتى دور التربية والقيم والمثل العليا التى تتبناها، وسوف نتطرأ إلى ذلك لاحقًا.

ازدواجية القيم والمعايير

فماذا يعنى الإيمان الآن بالنسبة للعربى المسلم؟ كيف يتصرف فى حياته اليومية؟ أليس الشعور بالمسئولية هو أكثر ما ينقص إنساننا العربى؟ وما معنى أن يكون الإنسان مسلماً، خاصة عندما يشهر ذلك بوسيلة عدوانية ويحاسب الآخرين على سلوكهم الداخلى؟ ويكفرهم ويتهمهم بالردة؟

يعتقد البعض، مثل «جاسبرز»، الذى نقل مالك بن نبى ما كتبه[٨] عن أن الإسلام «دين محورى» فالمسلم يتخذ من الدين محور حياته كلها، فهو مفتاح نفسيته والمقياس الذى تقاس به جميع أشكال سلوكه والذى يفسر أن الأوامر السماوية لها عنده تأثير وسيطرة أكثر من أوامر حياته العادية». وهى نظرة أدبية استشراقية، لكن الممارسة تبعد كثيراً عن هذه الصورة الأيديولوجية، فهناك دائماً بعد كبير بين الممارسة وبين النظرية وحتى عند فئات المتدينين أنفسهم وما علينا إلا أن نلاحظ سلوك المسلمين، بمن فيهم من يشهرون إسلامهم، فى معاملاتهم اليومية كى نسجل نسبة الازدواجية الكبيرة التى يعانى منها الأفراد فى مجتمعنا، وطرق التعامل الملتوية وعدم احترام الوقت أو الطبيعة أو البشر؛ وعن الطريقة غير اللائقة فى كيفية التخاطب أو التسبب فى إقلاق راحة المحيط، إلى ما هنالك من أنواع السلوك الذى يدل على انعدام المسئولية والضمير. وبطريقة مغايرة لسلوك الفرد العادى الغربى (وسبق لمحمد عبده أن قال أن فى أوروبا مسلمين من غير إسلام وفى العالم الإسلامى إسلام من غير مسلمين)، وربما يتعلق الأمر بالعمق بالموقف اللاهوتى المختلف بين الديانتين (خاصة بعد حركة الإصلاح الدينى)[٩]، وهو ما أشار إليه المستشرق الألمانى ناغل[١٠] فى محاولته لفهم الاختلاف بين الفرد المسلم والفرد الغربى المسيحى. وما يهمنا على كل حال الاستنتاج الذى ذهب إليه: «إن المسلم مطمئن لعيشه فى ظل الله الغافر لكل شىء، وفى ظل الجماعة التى يشكل الانتماء إليها بحبوحة وواسطة بين الله والعبد. لذا نجد أن الفردية فكرة غريبة لدى المسلم السنى والشيعى على حد سواء. وليست هناك معاناة عند السنى الأشعرى». ويستنتج «إن الضمير وليد الفردية، ووليد استقلالية ووليد إحساس بالمسئولية فى ظل قيم علمانية أو أخلاقية إنسانية. يمكن للمسلم المتدين أن يشعر بالخوف أو الخطيئة لكنه سرعان ما يطمئن نفسه إلى التوبة والمغفرة، ليس هناك من قلق وجودى من النوع الذى يحسه الفرد الغربى»[١١].

ولتأكيد هذا الزعم يمكن العودة إلى دراسة[١٢] أجريت حول موقف اللبنانى من هذه القيم وبينت أن المجتمع اللبنانى، وهو نموذج عن الوضع فى العالم العربى، يظهر الاهتمام بالمحافظة على القيم التقليدية والممنوعات الدينية والجنسية. فالأخلاق تدور حول هذه المحاور، لكن عندما يتعلق الأمر بالممنوعات الاجتماعية التى تتعارض مع تدبير الحال ومع المكيافيللية الاجتماعية والسياسية، لا يعود التشدد قائماً، ويسود القبول بازدواجية المعايير. كذلك أظهرت الدراسة إباحة كبيرة فى خرق المعايير عندما تكون غير ظاهرة: مثل عدم الإعلان عن حادث أو عن مال وُجد صدفة. وهكذا نلاحظ،

ومع سطوة الممنوعات الدينية إلا أنها لا تنعكس على السلوك اليومي للناس والمتعلق بالنزاهة والمسئولية وإذ يظهر المجتمع اللبناني درجة عالية من التمسك بالدين تبلغ (٥٣٪) مقارنة مع المجتمع الأوروبي الذي تبلغ النسبة فيه (١٧٪) فقط، إلا أنه عندما يتم التقصي عن فضيلة الأمانة نجدها تبلغ في المجتمع اللبناني المتدين (٤٨٪) بينما هي في المجتمع الأوروبي غير المتدين (٧٣٪)، كذلك الأمر بالنسبة إلى المسئولية، إذ هي في لبنان (٣٨٪) وفي أوروبا (٤٨٪).

تؤكد هذه الإحصاءات أن الضمير في مجتمعنا يتشكل وفقا لمعايير اجتماعية خارجية أكثر مما هي صفة داخلية ملازمة للفرد في جميع أنواع السلوك، الظاهر للعيان وغير الظاهر. وذلك يتعلق ببنية مجتمعنا العربي الذي ينحو إلى التمسك بالقيم نتيجة الضغوط الخارجية الصارمة، وذلك تبعًا لأساليب التربية التي تشدد على العقاب أكثر مما تشدد على الاقناع على ما يذهب إليه هشام شرابي[١٣]. لذلك يمتثل الشخص في حضور السلطة ولا يمتثل في غيابها. ذلك يعني وجود الاحترام الأحادي، مما يدعم فكرة وجود أو آليات التبعية؛ إذ أن الاستقلال يفترض الاحترام المتبادل والمعاملة بالمثل، أي تفضيل العدالة على الطاعة، وهي من أهم أو آليات الاستقلالية. بسبب شعور التبعية هذا غلبة الانتماء الجمعي، يصبح الفرد منفذًا لقوانين وأوامر أو مصالح، وتنتفي هنا مسئوليته الشخصية[١٤].

ويمكن أيضًا العودة إلى كتابات كل من مالك بن نبي[١٥] وورودنسون[١٦] عن شخصية المسلم المزدوجة في تعامله مع الدين لكي ينهي عمق المشكلة التي تعاني منها مجتمعاتنا وإنساننا. لذا يمكن الاستنتاج أن الضمير وتبني القيم الأخلاقية ليست بالضرورة على علاقة بالتدين، وأن كثرة تعداد المتدينين العرب لا تكفي كي تشكل حلا للمعضلات التي نعاني منها.

في ضرورة ارتباط التغير الاجتماعي بالتغير النفسي (الرقابة الداخلية)

وقد يستغرب البعض هذا التشديد على قيم مثل الضمير والمسئولية ولكن ولكي تسير الأمور في المجتمعات الحديثة كما يجب، يجدر أن تتوافق التغيرات الاجتماعية بتغيرات على المستوى النفسي، فالمجتمع الحديث مكون من عدد كبير جداً من الأشخاص وكل واحد منهم يلعب دوره المحدد له بمفرده من أجل التوصل إلى النجاح النهائي. مثال للتوضيح[١٧]: لا يمكن لخدمة البريد، أو الطيران أو أي مؤسسة حديثة.

أن تعمل بشكل جيد ما لم يقم كل فرد بمهامه كما يجب مهما صغرت مهمته. فالبريد مثلا يتعلق بالمواصلات، الأمر الذى يعنى ضرورة وجود علاقات اجتماعية وتفاعلات معينة لا تعمل جيداً إلا إذا احترم كل فرد الاتفاقيات المبرمة؛ وهذا ليس ممكنًا إلا إذا كان كل شخص مهيأ لكى يسيطر على نفسه ويضبطها. ولا ينجح ذلك إلا عندما يفهم كل شخص كم أن العمل الذى يقوم به هو حلقة من سلسلة طويلة من التداخلات، والمسئولية الفردية هى العامل الحاسم فى نجاحها. لا يعقل فى مثل هذه الوضعية أن يترك شخصًا معينًا، أى شخص، عمله من دون أن يخبر عن ذلك فى الوقت المناسب. والأمر هنا لا يتعلق بحاجة هذا الشخص الذاتية كأن يكون قد حصل على حاجته من المال مثلا ولم يعد يريد العمل، فارتباطه أو عدمه يخلّ بسير عمل المؤسسة ككل. ومن هنا أهمية النظرة إلى العمل.

يعتبر العمل فى التوراة كقصاص: «تجنى رزقك بعرق جبينك». بينما تغير مفهوم العمل فى المجتمعات البرجوازية الحديثة وصار العمل قيمة بحد ذاته، واجب ومهنة وطريقة جديدة فى إعطاء معنى للحياة. حتى الحيوانات الرمزية تغيرت من تلك التى ترمز للبنل (الأسد والذئب والدب والنسر) واستبدلت بتلك التى تمجد قيمة العمل (النملة والنحلة..). صار العمل هدفًا بذاته. أما الغناء والتسلية أثناء العمل فلا يطلق كل طاقتنا الانتاجية وهو مرذول فى النهاية بحسب حكاية لافونتين المشهورة: النملة والصرصار. ومن يقدر على تغيير «جلده النفسى» يحصل على أكبر الحظوظ فى التقدم فى مجتمع شديد الحراك عموديًا. عليه أن يجرؤ على تحمل التغييرات والقيام بها وعلى امتلاك جرعة كبيرة من الثقة بالنفس ومن المبادرة ومن السيطرة على الذات ومن حب العمل لأن ذلك كله يتصاحب بارتفاع ملموس فى رتبة الفرد اجتماعيًا. هذا الفرد الذى برز كفاعل له سمات شخصية وخاصة مميزة اتسم باتساع حيزه الخاص والحميم والشخصى (على صعيد الحياة الشخصية والجنسية وفيما يتعلق بالملابس). بينما السلوك الشخصى للمواطن العربى، وحتى الآن كما فى السعودية بشكل بارز، مسألة متعلقة بالخارج ومراقبة من قبل المجتمع وخاصة من قبل السلطات البوليسية وتستخدم فيها القوة الجسدية من أجل الحفاظ على الامتثال. إنها هيمنة الضغط الخارجى. ومن الملاحظ هنا أن القواعد المقررة والمفروضة عن طريق الاخضاع يشبه الموقف منها الموقف من إشارات الطرق. المخالفة هنا لا تثير سوى الشعور بالخجل أو الندم (أننا ضبطنا وبسبب المال الذى علينا دفعه أو القصاص)، لكنها لا تثير فينا الشعور بالذنب.

فى مجتمعات معقدة أو حديثة (عصرية) لا يعود نظام الضبط الخارجي كافياً أو فعالاً، بل يجب استبداله بآخر داخلي وعلى المستوى الفردى، وهو أكثر فاعلية واستمرارية. إن الضغط الداخلي يعنى ممارسة ضغط مغفل بشكل غير مباشر، قادر وفاعل وغير مرئى هو الذى يؤمن حسن سير المجتمع. هذه النظمة من الرقابة تتطلب الكثير والكثير جداً من التربية. لذا، وفى مرحلة لاحقة يصبح الضبط الخارجي أكثر رخاوة، ففى نظام تربوى متناسب يكون دور مربى واحد أكثر فاعلية من درزنة من رجال البوليس. فى نظام الضبط الخارجي قد يؤدى كشف المخالفة إلى الخجل، لكنه لا يستدعى تأنيب الضمير والشعور بالذنب كما فى حالة الضبط الداخلي. فالذنب هنا لا نشعر به فقط تجاه الآخرين بل تجاه أنفسنا. ويمكن أن يؤدى الأمر فى بعض الظروف لأن يثقل هذا الذنب على صاحبه إلى درجة عدم استطاعته المغفرة لنفسه وحتى الانتحار (فى حالة اكتشاف الفساد لدى رجل دولة محترم)، وتعطينا هنا المدرسة التحليلية النفسية الكثير من الأمثلة عن ذلك. يصبح الأمر هنا متعلق بالأخلاق، والاستقامة أو النزاهة تصبح صفة مستدخلة، نتطلبها من أنفسنا ومن أجلنا نحن. وهذان موقفان مختلفان جذرياً، لا يعود الفرد يقبل القيام بما هو غير شريف ليس فقط بسبب مراقبة الآخرين له، بل بسبب رقابته الذاتية على نفسه بل أكثر من ذلك بسبب رفضه القيام بالعمل لأنه سيء بحد ذاته؛ فيمتنع عنه حتى وهو وحيد ومنعزل.. فالمنع يأتى من الشخص نفسه وهو منع أقوى من الآخر المفروض خارجياً بالطبع.

ماذا يحمل هذا الضبط الداخلي للشخص؟ يحمل له السيطرة على الذات من أجل التوصل إلى السلام الداخلي وهذا من شروط الحضارة الحديثة: الاستمتاع الحر والخالى من كل قلق. وهذه السيطرة الذاتية لا تعنى بأى شكل أنها نقيض للحرية. فالحرية تفترض تدابير لا واعية، ضغط داخلي غير مرئى. الستريبتيز دليل على ذلك وهى أحد سيرورات العصرية. مثل السينما أيضاً دليل آخر على معنى الحرية. فاجتماع عدد كبير من الأشخاص فى صالة شبه معتمة تجمع أشخاصاً منوعين، كباراً وصغاراً، نساء ورجالا يشاهدون مناظر قد تحتوى الكثير من الإيحاءات وذلك دون أن تنفجر انفعالاتهم وعواطفهم. إنه سياق العصرية هو الذى سمح بجعل هذه المساحات مسالمة وغير خطرة. والتربية سمحت أيضاً ببناء نوع من حامل يلعب دور جهاز الضبط الاجتماعى، وجعلت ممكناً وجود اتفاق مضمر يقبله كل واحد من الموجودين ويفترض قبوله وطاعته لهذه الضوابط غير المرئية والنظام الذى وضعها. ومن هنا تعد المطالبة بفصل الجنسين فى المجالس وفى المدارس نوع من العودة إلى الوراء ومن إعلان فشل

التربية. فالاختلاط، طلاباً وأساتذة، يساهم فى خلق أخلاقية أكبر بين الأفراد كما بين لنا العمل على المراهقين[١٨].

دور التربية

هذا الإنسان المعاصر ما كان يمكن أن يتهيأ لولا الدور الفاعل والمتزايد للنظمة التربوية التى تمثلت فى اتساع دور المدرسة واشتماله على بعض أدوار الأسرة. إن الفرق بين الإنسان المتعلم والإنسان الجاهل كبير جداً فى المجتمع الحديث؛ فالمدرسة تشتمل على ميادين أكثر اتساعاً بشكل مطرد، وهى عامل نجاح اجتماعى أكيد ورصيد للفرد لا يستهان به. ويتطلب هذا تغيراً مهماً، فالأسرة التى كانت تقوم دائماً بمهام التربية لم تعد قادرة على ذلك الآن؛ ومن هنا ضرورة القيام بعمل كبير على صعيد التربية الوطنية فى العالم العربى. إن أكثر أنظمتنا فشلا هو نظامنا التربوى الذى يسمح بوجود ٧٠ مليون أمى فى بداية الألفية الثالثة.

هناك الكثيرين فى بلادنا من المهتمين بالتجربة اليابانية الرائدة التى نقلت اليابان من بلد متأخر فى نموه إلى آخر مختلف تماماً استطاع أن يطور نفسه بشكل حيوى سمح له بالدخول إلى عصر التكنولوجيا والمنافسة فيه بشكل متفوق وذلك بفضل حركة إصلاح جذرية. يكتب لوو[١٩]: «أنه كان للإصلاح، فى التجربة اليابانية، هدف آخر أساسى، وهو إدخال نظمة تربوية قوية وصلبة يتطلبها بناء الوطن. وتم البحث عن المعرفة فى العالم أجمع. وهو يعتقد أن من بين أهم العوامل التى صنعت من اليابان قوة علمية وصناعية، الأهمية التى أولتها للتكوين المدرسى ومن ثم الجامعى للناشئة». لذا كان أول ميدان اعتنت فيه اليابان من أجل الخروج من وضعها السابق تركيزها، كدولة ومؤسسات، على التعليم وكانت وزارة التربية الرسمية تنظم، فى أدق التفاصيل، البرنامج المدرسى المختار من النصوص التى يتوجب أن تتم دراستها فى جميع المدارس على الأراضى اليابانية[٢٠].

كذلك كتب الناقد الأدبى كاراتانى كوجين[٢١] يدعم أن الإصلاح الميجى (العائد إلى حقبة الحكم الميجى) لم يحمل فقط التقنية العصرية، لكن أيضاً حساسيات وطرق معرفية جديدة. وهو يعتقد أن فكرة الإصلاح كانت قبل كل شىء ثورة فكرية مدفوعة إلى حدها الأقصى. ومن أهم العناصر المركزية لهذه الأسطورة يتعلق بحراك المعرفة.

بالمعنى العريض، فى خدمة الدولة. ويجد كونجى إن الأبطال الحقيقيون للدولة الميجية هم «تجار المعرفة»؛ أولئك الباحثين عن المعارف، الطلاب الذين يذهبون إلى القارات الأخرى والمربين مثل **Fukuzawa Yukichi** الذى لم يحمل معه من رحلاته الحماس للعلم وللتقدم الغربيين فقط، لكن أيضًا المنظور الذى دفع بالفلاحين الشباب إلى العاصمة.

طوال القرن التاسع عشر، عمل العلماء اليابانيون على بناء البنية التحتية المفاهيمية والمادية والاجتماعية، لكى يستطيعوا تأويل المعرفة وإنتاجها.

ولقد استطاعت اليابان بفضل كل ما تتمتع به من ميزات ثقافية وتقاليد ونظم أن تمارس النقد الذاتى بعد الحرب العالمية الثانية وأن تعترف بهزيمتها وتعمل على نبذ العنف وتقوم بعملية استنهاض اقتصادى عظيم. فما هى مميزات اليابانى التى ساعدت فى ذلك؟ ورد فى تحقيق صحافى[٢٢] عن صفات اليابانى الإيجابية كما يراها لبنانيون يعيشون فى اليابان: إنه يحترم القانون ولا يغش أبداً، فعند سؤال صديقة يابانية هل تظن أن إحدى التحف فى محل تجارى عمرها فعلا ١٠٠سنة كما هو مكتوب، أجابت «إذا كان هذا مكتوباً فيعنى أنه واقع». كذلك اليابانى لا يسرق، وطوكيو هى أكثر العواصم أمانًا فى العالم. حيث تستطيع أى سيدة أو شابة أن تسير فى منتصف الليل من دون أن تخاف. وهناك أيضًا مسألة الانضباط، إذ أن اليابانى يصل إلى مواعيده قبل ربع ساعة. وهو يحترم الوقت فلا نخاف من إضاعته سدى. واليابانى مثقف جداً ومطلع ويحترم الآخرين والقوانين. كما يتمتع بالتواضع الأمر الذى يجعلهم يفضلون الإشادة بهم كمجموعة لا كأفراد علماً أنهم فخورون بكونهم يابانيين.

ولابد هنا من الإشارة إلى الآراء الشائعة حول التعليم وبأن الاختصاصات العلمية البحتة والتقنية هى وحدها التى يمكن أن تفيد فى أوضاعنا المزرية. إن هذا اتجاه خطير أيضًا لأنه يغفل دور التربية والأفكار، دور الفلسفة والأدب. إن تعلم التقنيات مهم جداً بالطبع لكن الأهم أيضًا هو بناء الإنسان الذى عليه استخدام هذه التقنيات. إن القيم والمثالات التى نغرسها فى أذهان التلاميذ مهمة جداً[٢٣]. يرى بوتول أن المثال هو مقولة فضلى. والمثال ليس مقولة بعيدة، بل العكس يلعب دوراً محركًا حقيقيًا، لأنه، بشكل واع أو لا، يؤثر فى أفعالنا. يمكن القول أن التصرف لكل البشر يرتكن فى كل لحظة، وفى كل الميادين، فى مقابل مثالات يؤمنون بها ويلزمون أنفسهم

بالاقتراب منها.

وتأتى من هنا أهمية الأفكار، إن تجاربنا وتأويلنا للعالم تتعلق بالأفكارالتى تملأ فكرنا. وإذا كانت هذه الأفكار سطحية وغير متماسكة وغير ذات فائدة فسوف ينتج عنها شعور بالفراغ يمكن أن يملأ بسهولة بأى فكرة أو مفهوم خيالى أو سياسى أو أى شأن آخر حتى يعطى هدفًا ومعنى لوجودنا، إذ لا يمكن العيش من دون هدف أو معنى للحياة الإنسانية. لا يمكننا كبشر أن نعيش من دون أفكار يتعلق بها كل ما نقوم به ويتمحور حولها. أوليست هذه وظيفة التربية؟ نقل الأفكار التى تسمح باختيار أمر ما عوض عن أمر آخر، وأن نعيش حياة تكون أكثر من مجرد خيبة؟

والأفكار هى أدوات فكرنا، وليست نتيجته فقط. إننا نفكر بما نملكه من أفكار. وفى كثير من الأحيان نقوم بتطبيق الأفكار المسبقة عندنا معتقدين أننا نفكر(٢٤). ومن هنا أهمية سنواتنا الأولى فى بلورة أفكارنا الأساسية التى سوف تشغلنا فى حياتنا اللاحقة. أن أهمية التربية والتعليم تكمن فى أنهما يجعلان الحياة مفهومة، فعندما يطالب الناس بالتعليم فهم يفكرون بالحصول على ما هو أكثر من مجرد المعرفة البسيطة للوقائع. قد يصعب تحديد ما يبحثون عنه فعلا، لكن قد يكون البحث عن أفكار وقيم تجعل حياتهم، والعلوم التى اكتسبوها استطراداً، أكثر قابلية للفهم. إن هذا الفهم يعطى الشعور بالمشاركة، فيما عدم الفهم يولد الشعور بالاستلاب.

نادراً ما يكون تأثير الأفكار مباشراً، بحيث أنها تدخل التغيير بشكل مباشر وآنى. لا يعنى ذلك الإقلال من قيمة الأفكار، فلها قوة تفوق أى قوة أخرى فى العالم، لكن يلزمها الوقت، فترة زمنية ممتدة كى تنتشر ويظهر أثرها، وذلك عندما تكون على قدر من الحقيقة.

إن مراجعة بسيطة للتيارات الفكرية التى سادت القرن العشرين، أو محاولة عمل قائمة بها، نجد أنها التالية: التطورية، التنافس والانتخاب، الماركسية، الفرويدية، النسبية.

لكن إذا راجعنا هذه الأفكار وفترة بروزها، نلاحظ أنها منبثقة فى كليتها تقريباً عن بشر عاشوا فى القرن التاسع عشر، وإذا تساءلنا عن أصحابها، من هم؟ وكيف كانوا ينظرون إلى أنفسهم وماذا كانت علاقتهم بالسلطة حينها؟ وكيف نظر إليهم

مجتمعهم؟ وهل اعتقد كل واحد منهم أنه فيلسوف عظيم وأنهم سوف يسيطرون بأفكارهم تلك على أذهان أجيال بأكملها؟ وسوف يؤثرون على مصائر مجتمعات أحيانًا؟

إن هذه الأفكار لم تكن فى البداية سوى محصلة سياق ذهنى قام به أفراد، غير منقطعين عن أفكار من سبقوهم بالطبع، لكنها لم تكن سوى أفكار. إذ يلزم فترة زمنية كافية كى تتكون فيها الأفكار المبعثرة فى البداية لتؤدى إلى تيارات فكرية فاعلة. يلزم ٣ أو ٤ أجيال كى يتم سيطرة أفكار معينة، بحيث تصبح فاعلة، ونادراً ما يقع مطلقو هذه الأفكار تحت تأثيرها.

يكتب فاليرى بشكل مازح وثاقب فى آن معًا: «إن مهمة المثقفين هى فى وضع كل الأشياء تحت إشاراتها، أسماء أو رموز، بغض النظر عن وقع الأفعال الحقيقية. ينتج عن ذلك أن أقوالهم مدهشة وسياساتهم خطرة ولذاتهم سطحية. إنهم مثيرون اجتماعيون (excitants) مع حسنات ومخاطر ذاك عامة».

وإلى أن نولى التربية والتعليم ما يلزم من الاهتمام من أجل خلق مناخ يحفز على المعرفة والإبداع؛ وإلى أن تبرز دينامية وحيوية ثقافية على مستوى العالم العربى، تسمح بشيوع قيم العمل والإنجاز والمسئولية وتبنى مفاهيم العدالة والمساواة فى الحقوق والواجبات للمواطن العربى بغض النظر عن النوع والعرق؛ وإلى أن يحصل الشاب والشابة العربيان على بعض ثقة وبعض إحساس بالكرامة؛ ربما يمكننا أن نأمل عندها فى أن تتطور بلادنا نحو الأفضل وأن نخرجهم من زمن الانحطاط.

الهوامش

١ – هو الصحافى هلمت يلمز، النهار فى ٢٠٠٢/٦/٨.

٢ – G. Bouthoul: Traité de sociologie, Paris, 1949

٣ – P, CLAVAL: Les mythes fondateurs des sciences socials, Puf, Paris, 1980

٤ – انظر الفصل الرابع من كتابى: العلم فى نقد العلم، دار المنتخب العربى، بيروت، ١٩٩٦.

٥ – قمت بمراجعة وتقديم له فى قضايا النهار ٢٠٠١/١٠/٢٤، ضم الإجتماع الذى حصل بتاريخ ٢٠٠١/١٠/١٩ كل من: كريم مروة، صابر يونس، رضوان السيد، وجيه كوثرانى، موسى وهبة، بشير عصمت، حارث سليمان، نبيل سليمان، فارس أشتى، أنى طعمة، مصطفى الحسينى، عباس بيضون، زياد ماجد، إميل منعم، سعد كيوان، رجاء نعمة، إبراهيم محسن.

٦ – وما دام موضوعنا الإصلاح الدينى وتشييد أو تجديد أساطير مؤسسة مناسبة للمرحلة التى نمر بها فلابد من الإشارة هنا إلى مسألة مهمة تبدو غير متوفرة فى تراثنا، الحديث منه على الأقل، وهى ما يطلق عليه كارل بوبر: التقليد النقدى من ناحية وصيانة التقاليد وتحريفها فى نفس الوقت. وكان هذا التقليد النقدى قد لقى حتفه فى الغرب حين انقضت المسيحية المنتصرة والمتعصبة على المدارس فى أثينا. لكن ظل هذا التراث (بحسب بوبر دائمًا) حيًا فى المشرق العربى إلى أن أعيد استجلابه مجدداً فى عصر النهضة. وهو يعتقد أن التشييد النقدى لأسطورة جديدة لا يفضى لشىء أحيانًا دون التواصل والتتابع. فعبر صيانة التقاليد وتعاليم الإعلام الأوائل بعناية، هى على الرغم من ذلك تنحرف عن تعاليمهم مجدداً مع كل جيل جديد. وإذا أردنا ترجمة ذلك على وضعنا الحالى فذلك يتطلب منا العودة إلى نصوصنا الدينية وتراثنا والنظر إليه بعين ناقدة والتجرؤ على إعادة قراءتها بما يتناسب مع أوضاعنا فى العالم الذى نحن فيه اليون من دون أن يتعرض القائم بذلك للتكفير. انظر كارل بوبر: أسطورة الإطار، عالم المعرفة، عدد ٢٩٢، الكويت، أيار ٢٠٠٣، ص ٦٩–٧٠.

٧ – سبق ذكره، ص ٢٨١– ٢٨٢.

٨ – مالك بن نبى: فكرة الإفريقية– الآسيوية فى ضوء مؤتمر باندونغ، دار الفكر، دمشق، ١٩٨١.

٩ – ذلك أنها أعطت معانى جديدة لمواضيع قديمة، مثل مفهوم العمل مثلا والموقف منه، فالعمل فى الأديان والتوراة خاصة، هو العقاب الذى تلقاه آدم لعصيانه ربه، لكنه تحول مع حركة الإصلاح إلى قيمة بحد ذاتها وإلى ضرورة وإشباع.

١٠– In: Der Islam, vol, 46, 1987, pp 314-316

١١– أكثر ما لفت نظرى فيما يتعلق بالضمير وبالإحساس بالمسئولية، حكاية رواها لى عجوز كانت

حصلت معه فى أيام طفولته، عن رفيق له مات غرقًا فى بركة الضيعة بسبب تشجيعهم له على السباحة والغطس بحثًا عن شىء ما. حكى لى العجوز ذلك وهو يضحك من دون أى شعور بالمسئولية أو بتأنيب الضمير!

١٢- La génération de la relève, ssd, dc L.M.Chidiac, A. Kahi, A. Mcssarra. B.P.S.C.Bcyrouth, 1989. pp 53-64.

١٣- انظر هشام شرابى: النظام الأبوى وإشكالية التخلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢.

١٤- انظر حليم بركات: المجتمع العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠.

١٥- على سبيل المثال لا الحصر، انظر: فكرة الأفريقية الآسيوية فى ضوء مؤتمر باندونغ، دار الفكر، سوريا، دمشق، ١٩٨١، ص ص، ٢٢٢-٢٢٦.

١٦- رودنسون، م: السلام والرأسمالية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٨، ص ص، ٢٦- ١٢٩- ٢٣٣.

١٧- J, V, USSEL: Histoire de la repression sexuelle, R.Laffont, Paris, 1972. p. 58.

١٨- سوف يصدر قريبًا على شكل تقرير عن مؤسسة «كوتر» للدراسات النسائية.

١٩- M. Low: in Les Cahiers de Science & Vie, op, cite, pp. 46-54.

٢٠- المرجع نفسه، نظر روبير تريندل ص١٢.

٢١- نفس المرجع، ص ص ١٧-١٨.

٢٢- تحقيق رلى بيضون عن اليابان: «امبراطورية الشمس المشرقة» بين الأمس والغد. انظر النهار. (١٦- ١٧- ١٨- ١٩/٤/٢٠٠٣).

٢٣- درست ابنى فى العام ١٩٩٤ فى كتاب تربية مدينة للصف الأول الابتدائى ما يلى حرفيًا: «الفلاح والمزارع يعملان، والعمل متعب. التاجر والكاتب يعملان وذلك متعب. التلميذ يدرس والدرس عمل وهو متعب!!!».

٢٤- E.F. Schumacher: Samall is beautiful. Seuil, Paris, 1978.

المثقف العربى وتحديات المستقبل

سعيد عبدالله حارب

يتحدد دور المثقف فى تعامله مع المتغيرات الثقافية حوله من خلال دوره فى الحياة والمجتمع، فهل ما زال المثقف هو صاحب الدور الريادى؟ بل هل ما زال للمثقف دور يؤديه؟ قد يبدو هذا السؤال غريباً أو مستبعداً، لكنه واقع يتعامل معه الناس كل يوم، بل يعيشه المثقف ذاته كل ساعة متسائلاً عن دوره الذى يستطيع أن يؤديه فى ظل المتغيرات من حوله، وليست المتغيرات الثقافية إلا واحدة منها، ويذهب فى رؤيته لهذا الدور إلى مذهبين يشير أحدهما إلى تراجع دور المثقف وتضاؤله فى عالم اليوم فلم يعد هو صاحب الدور الريادى المحرك للمكنون الثقافى والاجتماعى والسياسى، وصاحب الرؤية الاستشرافية القائدة، إذا أصبح المثقف وفق هذه الرؤية حبيس البيئة التى يعيشها والزمن الذى يمر فيه، بل هو مصاب بالعجز أحياناً، هذا العجز الذى تفرضه عليه الدوائر المقيدة فى المجتمعات العربية، وقد دفع ذلك بالمثقف العربى إلى حالة من الإحباط أو اليأس أو العزلة أو الهجرة ليستطيع أن يكتشف ذاته ويحدد دوره تجاه نفسه قبل الآخرين، ويذهب أصحاب هذه الرؤية إلى أن غير ذلك إنما هو وهم يصنعه المثقف ليوهم نفسه أو ليواسيها، وأنه عجز عن فهم الواقع الذى طالما تعامل معه المثقف بتعال ناشئ عن شعور بالتفوق والتميز عن المحيط حوله، وأمام هذه الرؤية لدور المثقف تنطلق رؤية أخرى ترى أن المثقف ما زال أداة الحراك الاجتماعى والثقافى والسياسى، بل هو الدافع الأساسى لأى تغيير أو تطور أو تنمية؛ فهو الذى يبدع ويلعب دوراً فى ربط الثقافة بالواقع الفكرى، وهو كذلك صاحب «موقف من الحياة وصانع الفكر، ذو الرأى المستقل والعقل الشقى، يشقى بعقله ليوعى الآخرين، إنه المفكر المبدع، الناقد، وقارئ المستقبل، المعبر عن هموم المجتمع وآماله[1]»، وبهذه الرؤية -الحماسية- ينطلق أصحاب هذا الرأى مؤكدين على دور المثقف واستمرارية هذا الدور وتميزه بل وتطوره مع المتغيرات التى طرأت على المجتمعات العربية[2]، وإنه القادر على التعامل مع هذه

المتغيرات بروح من القدرة الممتلكة لأدوات التعامل فى ظل الوعى العميق والفهم الدقيق لما يجرى، فى حين يتعامل معها الآخرون تعاملاً آنياً أو جزئياً أو محدوداً، لتكون نتيجة هذا التعامل إما رفضاً مطلقاً لهذه المتغيرات بحجة الخصوصية الثقافية أو المحافظة على الهوية أو رفض الآخر، وإما التعامل معها بانسلاخ عن الذات وذوبان فى الآخر وتبعية مفرطة، وبين هذا وذاك يبرز دور المثقف الانتقائى الواعى، وبعيداً عن التحمس لأى الاتجاهين فى رؤيتهم للمثقف نجد أن الخروج من هذا المأزق يستدعى الإقرار بوجود هذه الاتجاهات والموافقة عليها إذ أن القول بتراجع دور المثقف تنقصه الدقة ويجانبه الصواب والذهاب إلى أن المثقف ما زال يعيش تلك الحقبة (الذهبية) قول يحتاج إلى دليل وبيان عليه، فالواقعية تدفعنا إلى الإقرار بدور مستمر مع تراجع لهذا الدور مما يدعو إلى طرح رؤية لدور جديد يتعامل فيه المثقف مع الأحداث والمتغيرات من حوله، لكن هذا الدور يتطلب كذلك أن يعيش المثقف حالة المجتمع بل الحياة من حوله، إذ أن ابتعاد المثقف أو عزلته عن الحياة، هذه العزلة الاختيارية التى فرضها على نفسه مرجعها إلى يأس من التغيير أو استعلاء على هموم الناس وقضاياهم، وكلا الأمرين يجعلان أى دور جديد للمثقف محكوم عليه بالفشل لأنه سيصبح دوراً معزولاً كصاحبه.

إن بعض المثقفين يشعر أنه كمن يؤذن فى خراب «كما يقول المثل الشعبى، ولذا ينكفئ هذا المثقف على ذاته أو على محيطه المحدود من المثقفين الذين يشاطرونه الهموم والرؤية، ويسلمون المجتمع والناس -بذلك- إلى من يقودهم إما من العامة أمثالهم أو إلى أصحاب الرؤى المفرطة أو المفّرطة، ويكون الخاسر فى كلا الحالتين هو المجتمع والثقافة، كما أن عدم التطور بالفكرة التى يعمل لها المثقف العربى جعلت منه مثقفاً «ماضوياً» على الرغم من حداثة الفكرة التى يحملها.

إن كثيراً من المثقفين قد توقف «نموه الفكرى» عند الالتزام الحزبى أو الطائفى أو الفكرى، أو السياسى، وأصبح رهينةً لتلك الفكرة وغير قابل لتطويرها أو تجديدها، فتجاوزته الأحداث بل الأفكار، ومثل هذا فهو غير قادر أو غير مهيأ ليتعامل مع المتغيرات الثقافية أو السياسية.

لقد أصبحت حالة «الالتزام» لدى بعض المثقفين العرب تعنى حالة الجمود بل ورفض الآخر فى معظم الأحيان، وهذا ما دفع بالحالة الثقافية العربية إلى معترك وصراع فكرى مستمر كان الخاسر فيه هو الإنسان العربى أولاً، والمثقف العربى ثانياً، إذ أنه غير قادرٍ على أن يستوعب الآخر القريب، غير قادر على استيعاب الآخر البعيد،

إن المتتبع لحالة الثقافة العربية يرى أن فكرة استيعاب الآخر، ما زالت بعيدة المنال لدى الكثير من مثقفينا، وأن الذهاب إلى الآخر القريب ما هى إلا محاولة «للاستقواء» على الآخر القريب، ومن لم يستطع أن يتعامل مع الأفكار التى تحيط به فى بيئته ومجتمعه لن يستطع أن يتعامل مع الأفكار الجديدة أوالمتغيرات المتسارعة، ومقابل هؤلاء تبرز حالة جديدة لمثقف يتحول مع كل نسمة «فكرية» فهو عدو لمن صادقه قبل أيام وهو صديق لمن عاداه قبل ساعات، فهو بين الأمر ونقيضه يتقلب، إذ لا تستقر له فكرة ولا يستمر له مبدأ، يدفعه إلى ذلك ضغط المتغيرات وتسارعها من حوله وانبهاره بأفكار الآخرين دون التعامل معها بانتقاء واختيار، وحجته فى ذلك التطور والنمو الفكرى وعدم الوقوف عند الجمود، ولعل من المتصور استيعاب هذا المبرر لو أنه جاء كحصيلة لنمو تراكمى متنامى يبرر تحول صاحبه وتغير أفكاره، لكن «اللامتصور» هو أن يتم هذا التحول من خلال متغيرات لا علاقة لها بالتحصيل الفكرى التراكمى وإنما تعود لأسباب ترتبط بالمصالح تارة وبضعف البنية الفكرية والثقافية لدى صاحبها تارة أخرى، إن مثل هذا المثقف لا يستطيع أن يتعامل مع المتغيرات من حوله لأنها ستكون مستوعبة له لا مستوعبًا لها، ومن هناك فإن البحث عن المثقف «الأنموذج» أو «الخارق للعادة» لم يعد متصوراً فى حالة الثقافة العربية الراهنة، أما يمكن تصوره فهو ذلك المثقف الذى يتعامل مع الأشياء والأشخاص والمتغيرات من حوله برؤية واقعية تجمع بين الطموح والقدرة والهدف والممكن، والغاية والوسيلة، ومثل هذه الرؤية للمثقف تجعله قادراً على تحقيق رسالته التوعوية الريادية فى وقت تغيرت فيه مفاهيم الريادة والوعى.. ومن هنا نستطيع أن نتصور الدور الجديد للمثقف العربى فى ظل المتغيرات التى من بينها:

١ - المثقف والعولمة:

إن العولمة هى السمة التى ستطغى على العصر، وهذا المصطلح الذى برز فى السنوات الأخيرة إلى جانب استخدام مصطلحات أخرى مثل (الكوكبة) أو (الكونية)، يعنى أن المتغيرات المحلية والإقليمية والدولية تتداخل فيما بينها حيث لا يصبح هناك حد فاصل بين ما هو محلى أو إقليمى أو عالمى، بل تصبح التأثيرات العالمية أو الكونية شاملة لكافة الأقطار والشعوب، ولا يمكن العزلة أو الانفراد عن ذلك حيث ينشأ نوع جديد من الترابط والاعتماد المتبادل بين مختلف دول العالم، ويقوم مفهوم (العولمة) على الوفاق بين الدول الكبرى، وهذا ما تحقق خلال العقد الماضى إذ أدى انهيار النظام الشيوعى إلى تفرد نظام واحد بالسيطرة فيما أُطلق عليه اسم النظام الدولى الجديد،

الذى لم يتوقف عند الانتهاء من الحرب الباردة والصراع بين قطبى الرحى فيها، وإنما تجاوز ذلك إلى مرحلة أبعد من الوفاق حيث شهدت السنوات الأخيرة وفاقًا دوليًا حول كثير من القضايا السياسية والاقتصادية، ولعل الموقف الدولى من حرب الخليج الثانية كان واضحًا، إذ التقت كافة الأقطاب المؤثرة فى العالم، وهى الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية والاتحاد السوفيتى السابق واليابان، وحتى الصين ذات المنهج المتفرد، اتفقت على موقف واحد من الأزمة، وكان ذلك بداية لمشروع الوفاق الذى تكرر فى مواقف عدة من «بؤر» الصراع فى العالم مثل الصومال والبوسنة وهاييتى وأفغانستان وغيرها.

وكان لهذا الوفاق الأثر المباشر فى إنهاء بعض هذه الصراعات مثل البوسنة، بل لقد تقدم مشروع الوفاق خطوات أوسع تمثلت فى مشروع المشاركة من أجل السلام الذى طرحه حلف الأطلسى على روسيا (العدو السابق)، بل تجاوز ذلك حيث انضمت مجموعة من الدول التى كانت تنتمى إلى المنظومة الاشتراكية إلى حلف الأطلسى على الرغم من اعتراضات روسيا.

إن هذا الوفاق يمثل اليوم صورة من صور العولمة السياسية لم يشهده العالم منذ قرنين تقريبًا، صور أخرى للعولمة تمثلت فى تضاؤل دور الحدود السياسية أو اختفائها، إذ لم تكن هذه الحدود تمثل فاصلاً جغرافيًا فقط بل كانت تمثل حاجزًا تتحكم فيه الدول لعزل نفسها أو عزل الآخرين أو التحكم فيه وما تعرض عنه، إلا أن الحدود السياسية اليوم قد تضاءل دورها لتصبح مؤشرًا على «أراضى الدول» فقد اخترقها الإعلام والثقافة والتجارة والسياحة، بل أصبح للحدود السياسية دور إيجابى فى التعاون الدولى المشترك لدى بعض الدول، وأقيمت مشاريع وبرامج مشتركة خاصة إذ كانتالدول تمتلك مقومات هذا العمل المشترك مثل حقول النفط المشتركة أو خطوط السكك الحديدية، أو الأنهار أو البحار والمصايد المشتركة، أما الحواجز الأخرى التى تآكلت أمام العولمة فهى الحواجز الثقافية، إذ أدت ثورة الاتصالات إلى اختراق كل المواقع والحواجز واخترقت معها كل القيم والمحظورات المختلفة وأصبح الإنسان يتمثل مقولة إن العالم أصبح قرية صغيرة.

أعرف شخصًا كان يطلب من آخر يقيم فى الولايات المتحدة دواء محددًا، وقد وصف له الدواء، ولم يكتف بذلك بل أعطاه اسم الصيدلية وعنوانها، والقسم الذى يوجد به الدواء، فقد تعرف إلى هذه المعلومات عندما اشترى هذا الدواء فى زيارته لواشنطن،

وأصبح كثير منّا يعرف شوارع وأماكن مختلفة فى أرجاء العالم لم يكن يعرفها قبل عشرين أو حتى عشر سنوات، وبالمقابل تواصلت العلاقات الثقافية بين شعوب العالم بحيث أصبحت هذه العلاقة «حتمًا» أو «قدراً مقضياً» لا يمكن الانفلات منه، حتى دخلت فى مكونات حياتنا اليومية كما يذكر أحد الباحثين (د. على أحمد مدكور) عن عصر «الكنتكة» -نسبة إلى دجاج كنتاكى- و«المكدنة» -نسبة إلى مطاعم ماكدونالدز!!

والقيم الاجتماعية اليوم هى أكثر معالم الحياة التى تتأثر وتهتز بالعولمة فى وقت أصبحت فيه صيحات التحذير والإنذار لا أثر لها.. إن ألف خطبة أو مقال لا تقف أمام برنامج تقدمه محطة (C.N.N.) أو (B.C.C.)، أو حتى بعض محطاتنا العربية، وقد أدى ذلك إلى أن الممنوع ليس له مكان فى عالم الاتصالات سواء كان هذا الممنوع دينيًا أم سياسيًا أو اجتماعيًا، فما زال الناس يتحدثون عن برنامج بثته إحدى المحطات الفضائية العربية حول ممارسة الجنس قبل الزواج وكأن المشاهدين يبحثون عن الممنوع الذى أصبحت الوقاية منه تحتاج إلى إعادة صياغة فى الهدف والأسلوب، كما أصبح تأثير التواصل الثقافى يطرق أبوابنا إلى غرف نومنا ويخاطبنا جميعاً، لا فرق بين كبير وصغير ولا بين أمى ومتعلم، فالكل ينصهر فى نار العولمة.

أما المتغير الآخر الذى بدأ يدق أبوابنا من العولمة فهو الحديث عن المشاركة الديمقراطية التى يصاب بعضنا بالدوار عند الحديث عنها، فهى إما أن تكون من الممنوعات لديه أو أنها صنعت لغيره، أو أنها رجس من عمل الشيطان!! غير مدرك أن الديمقراطية إن لم يذهب إليها ستأتى إليه، فالعالم اليوم -وخاصة المتقدم فيه- لا يقبل بغير الديمقراطية (المعولمة) إذ يعتقد -هذا العالم- أن مشكلاته تبدأ بغياب الديمقراطية وتنتهى بها؛ فربط أى إصلاح تنموى أو اجتماعى فى أى زاوية من العالم بالإصلاح الديمقراطى، بل إنه يمنع أو يمنح المساعدات الغذائية والاقتصادية والتقنية وفقًا للإصلاح السياسى المتمثل بالديمقراطية التى يلوح بأوارقها المتعددة فى وجه الدول، بدءًا بورقة حقوق الإنسان ومروراً بورقة التعددية السياسية وانتهاءً بحقوق الأقليات، بل أصبح يوزع شهادات حسن السيرة والسلوك الدولية!! وفقًا لما يراه هو من مدى التزام تلك الدول بالمعايير التى وضعها للديمقراطية، قد يقول بعضنا إننا والحمد لله، ما زلنا بعيدين عن «لوثة» الديمقراطية، وينسى هؤلاء أن الآخرين قد سكتوا عنه، لا كرهاً فى الديمقراطية وسيئاتها، ولكن انتظاراً لليوم المعلوم حين يلوحون بهذه الورقة متى حان وقتها، وهو إن لم يسبقهم بحرق هذه الورقة حرقوه بها كما حدث فى كثير من أرجاء

العالم.

يقول الدكتور/ على أحمد مدكور: «إن كثيراً من ثقافتنا العربية الحاضرة لن تكون صالحة للاستقرار والبقاء فى ظل العولمة الجديدة، وفى ظل المد الديمقراطى الذى لا تحكمه حدود وسدود.. إن عدم ترسيخ ثقافة الشورى والديمقراطية من خلال نظمنا التعليمية، وعدم الاستفادة المثلى والسريعة من تكنولوجيا المعلومات والاتصالات المنسابة عبر الأقمار الصناعية، يعنى أننا نوصد الأبواب أمام التقدم السياسى والاقتصادى والحضارى فى آن واحد».

أما المتغير الآخر الذى يشهد العولمة فهو المحور الاقتصادى الذى يبدو أنه أكثر المحاور إسراعًا نحو العولمة، فما اتفاقية «الجات» الدولية إلا نموذج لهذه العولمة، فقد ازداد حجم التجارة الدولية خلال الخمس والعشرين سنة الماضية بنسبة ٢٥٥٪، كما تم تحرير التبادل التجارى والخدماتى، ويتحرك رأس المال بين معظم الدول بحرية وبدون حواجز، كما اتسع دور الشركات متعددة الجنسيات والمؤسسات متخطية الحدود، كما ارتفع عدد المؤسسات متعددة الجنسية من ٧٠٠٠ مؤسسة عام ١٩٧٣م، إلى ٣٧٠٠٠ مؤسسة عام ١٩٩٥م، ويمثل عشرون منها دورة رأس مال يعادل الناتج المحلى لثمانين دولة، ويتحقق ثلث التجارة العالمية عن طريق أفرعها. (انظر: عبدالبارى إبراهيم درة- حول العولمة والنوعية فى التعليم العالمى).

هذا إلى جانب ظهور ما يسمى بالاقتصاد المتشابك، وقيام كثير من الشركات بإنتاج سلع (معولمة) تشترك فيها شركات متعددة، ويتم تصنيعها وتركيبها فى دول مختلفة، وتقدم لزبائن تتوزعهم دول وأقاليم متعددة، ودخول وسائل الإعلام (المعولمة) كمؤثر فى السوق الاستهلاكية من خلال القنوات الفضائية والمراسلين المنتشرين فى كافة أرجاء العالم.

ثم انتشار مفاهيم الخصخصة بصورها السائدة فى الدول الصناعية الغنية، حتى بدأت هذه الظاهرة تنتشر فى كثير من الدول النامية.

ويعتقد كثير من الناس أن العولمة ذات وجه واحد هو المنفعة الاقتصادية ونسى أولئك أن هذه المنفعة تمر من خلال الإنسان الذى يحكم تصرفه مجموعة من التصورات والرؤى ومن بينها رؤيته للمصلحة الاقتصادية التى تتحكم فيها عوامل عدة؛ فما يراه مجتمع تصرف إيجابى قد يصب فى مصلحته نجد مجتمعات أخرى ترى أن ذلك

مناقضاً لقيمها الاجتماعية والثقافية، وقد تتخلى عن المصلحة الاقتصادية مقابل احتفاظها بتلك القيم.

إن العولمة فى جانبها الاقتصادى محكومة بالجانب الثقافى والاجتماعى، كما يعتقد أصحاب الرؤى المحافظة، وإذا كان الاقتصاديون النفعيون يعتقدون أن ذلك جانب سلبى يجب مقاومته وتحديد تأثيره، فإن المحافظين كذلك يرون وجوب المقاومة لهذه العولمة لكنهم ينطلقون من موقف يعتقدون فيه الإيجابية والمحافظة على مجتمعاتهم، والواقع أن العالم شهد خلال مراحله التاريخية مواقف مشابهة لكلا الطرفين، ولم تكن الثقافة يوماً بعيدة عن التأثير فى مجرى الأحداث، بل كانت مؤثرة وفاعلة بصورة استثمرها كل طرف لصالحه، واليوم فى ظل العولمة تقف الإشكالية الثقافية والاجتماعية كإحدى نقاط التقاطع فى رؤية العالم لهذه العولمة، ولعل مقولة المهاتما غاندى ذات رؤية واضحة يمكن الاستدلال بها للتعرف على هذه الإشكالية إذ يقول غاندى: «لا أريد أن يكون منزلى محاطاً بالجدران من جميع الجوانب ونوافذى مسدودة، بل أريد أن تهب ثقافات جميع البلاد على منزلى بأقصى حرية ممكنة، ولكن أرفض أن تعصف بى أى ثقافة منها». فهل يمكن أن تعصف العولمة أو ثقافة العولمة بالثقافات الأخرى؟ يشير تقرير الأمم المتحدة الصادر من برنامجها الإنمائى إلى أن هناك «انعدام للأمن الثقافى». فالعولمة تفتح حياة الناس للثقافة وكل ما تنطوى عليه من إبداع، ولكن الثقافة التى ينقلها توسع الأسواق العالمية تدعو للقلق، فقد أدى ظهور شبكات الإعلام العالمية وتكنولوجيا الاتصالات بالأقمار الصناعية إلى ظهور وسيط جديد قوى له امتداد عالمى، فهذه الشبكات تنقل هوليود إلى القرى النائية، وأدى انتشار الماركات العالمية إلى وجود معايير اجتماعية جديدة بدءاً من نيودلهى إلى وارسو وريودى جانيرو، وغزو الثقافة الأجنبية، هذا يمكن أن يعرض للخطر التنوع الثقافى، ويجعل الناس يخشون فقد هويتهم الثقافية» ولا شك أن الثقافات الضعيفة أو الأقل استخداماً للتكنولوجيا «المعولمة» أو الثقافات التابعة أو المقلدة ستكون فى مقدمة الثقافات التى ستتأثر سلباً بالعولمة خاصة إذا أسندت ثقافة العولمة بالآلة التقنية والقوة الاقتصادية والقوانين العابرة للسيادة، فقانون حقوق الملكية مثلاً على الرغم من الوجه الإيجابى له إلا أنه سيؤدى كما يقول التقرير إلى «رفع سعر نقل التكنولوجيا بحيث يحجب البلدان النامية عن قطاعات المعرفة الدينامية، وسوف يمكن اتفاق جوانب حقوق الملكية ذات الصلة بالتجارة والشركات المتعددة الجنسيات من السيطرة على السوق العالمية بسهولة، ولا تولى قوانين براءات الاختراع الجديدة سوى قدر هزيل من الاهتمام لمعرفة السكان

الأصليين، فهذه القوانين تتجاهل التنوع الثقافى الذى تبتدع به المخترعات وتتقاسم، كما تتجاهل التنوع فى وجهات النظر المتعلقة بما يمكن وينبغى امتلاكه بدءًا من أنوا ع النباتات ووصولاً إلى حياة الإنسان. النتيجة هى: سرقة قرون من المعرفة فى صمت من بعض أشد المجتمعات فقرًا فى البلدان النامية» وإذا كان هذا الخوف يبرر لدى كثير من المتحفظين على العولمة فى صورتها الثقافية، فإن تحفظهم يواجه بثقوب عدة تخترقها العولمة ويصعب عليهم رتقها، فاللغة الإنجليزية اليوم تكتسح من خلال وسائل التكنولوجيا؛ إذ أن ٨٠٪ من جميع مواقع شبكة الإنترنت هى باللغة الإنجليزية، ويوجد واحد على الأقل من كل عشرة أشخاص فى العالم يستطيع أن يتكلم الإنجليزية ولا يقلل من ذلك سوى ارتفاع عدد سكان بعض الدول مثل الصين (مليار وثلاثمائة مليون نسمه) إذ أن نسبة المتحدثين بالإنجليزية تقل بينهم لأسباب متعلقة بالأيديولوجيا والوضع الاجتماعى أكثر مما هى مرتبطة بفرص التعلم لهذه اللغة التى لو أتيحت لها الفرصة والوسيلة لاكتسحت بعض لغات هذه الدول، ومثل الصين، تأتى الهند ذات الكثافة السكانية العالية إذ يحول الفقر بين أبنائها وتعليم الإنجليزية، ومع ذلك فاللغة الإنجليزية هى اللغة الرسمية الأولى فى الهند وفى كثير من دول العالم كنيجيريا فى إفريقيا وماليزيا فى آسيا وغيرها، بل إنها اللغة الأولى غير الرسمية فى كثير من الدول إذ تتم معظم المعاملات بها، فكيف يمكن أن تصمد الثقافات الوطنية إذ فقدت أبرز مقوماتها فى الاستمرار وهى اللغة!! وإذا كانت اللغة هى إحدى مقومات الثقافة فإن التكنولوجيا أصبحت مقومًا آخر للثقافة، وبمقدار استخدامها لذلك تستطيع أن تصمد أو تستمر فى عصر العولمة، لكن هذه العولمة ميسرة لشعوب ومجتمعات دون غيرها؛ فشراء جهاز كمبيوتر (حاسوب) واحد يكلف المواطن العادى فى بنجلاديش ما يتجاوز دخله فى ثمانى سنوات!! بينما يكلف الأمريكى العادى أجره فى شهر واحد فقط، والتعليم مقوم آخر للثقافة ليس فى عصر العولمة وحدها بل فى كل العصور، وحظ الدول الفقيرة من ذلك ما زال محدودًا؛ إذ فى الوقت الذى تراجعت فيه نسبة الأمية إلى أقل من ١٪ فى الدول الصناعية نجدها تزداد لدى الدول الفقيرة عامًا بعد عام، ويرتبط التعليم كاللغة بالتكنولوجيا كذلك، ومعنى هذا ازدياد (جهل) الفقير وزيادة (علم) الغنى؛ إذ تشير الأرقام إلى أن ٣٠٪ من مستخدمى شبكة الإنترنت هم من حملة الشهادات الجامعية الأولى، وإلى جانب هذه المؤثرات المهمة فى الثقافة تأتى مؤثرات أخرى لا تقل أهمية وتأثيرًا فى الثقافات الضعيفة أو التابعة؛ فالإنتاج الإعلامى العابر للحدود والقارات أصبح من المؤثرات القوية فى تكوين ثقافات الشعوب وتشكيل رؤاهم

ومعتقداتهم، وما تحققه وسائل الإعلام اليوم من نجاحات عجزت عن تحقيقه جيوش الاستعمار فى العصور الغابرة، وتستخدم الوسائل الإعلامية بكثافة لترويج فكر العولمة وتأثيراتها، فأكبر صناعة تصديرية منفردة فى الولايات المتحدة -كما يقول تقرير (UNDP)[٣] - ليست الطائرات أو السيارات بل هى للترفيه، فقد حصدت أفلام هوليود أكثر من ٣٠بليون دولار على نطاق العالم عام ١٩٩٧م، وقد ساعد انتشار التلفزيون على قوة تأثير وسائل الإعلام ووصولها إلى أماكن نائية من العالم، وأدى ذلك إلى ارتفاع عدد أجهزة التلفزيون لكل ١٠٠٠شخص إذ كانت ١٣١ جهاز لهذا العدد عام ١٩٨٠م، أما فى عام ١٩٩٥م، فقد بلغ العدد ١٣٥ جهاز، أى أن كل جهاز يشاهده ٧,٤ من الناس وإذا كان هذا التأثير لوسائل الإعلام وفى مقدمتها التلفزيون، فإن تأثير الإنتاج (المعولم) لم يتوقف عند الوسائل الأجنبية العابرة عبر الأقمار الصناعية، بل امتد إلى الوسائل الوطنية إذ أن ٥٨٪ مما تقدمه هذه الوسائل يأتى من بلد واحد هو الولايات المتحدة -كما يشير إلى ذلك الدكتور عبدالرحمن عيسوى- فلنا بعد ذلك أن نتصور مدى تأثير هذا الإنتاج (المعولم)، ولا شك أن ما يقدم منه يأتى بمستوى فنى وأداء متقدم يعجز الوطنى أو الإقليمى عن مجاراته. إذ تم تسخير التكنولوجيا بصورة عالية لخدمة هذا الإنتاج، كما تم توفير ميزانيات مالية ضخمة تجاوز بعضها مليار دولار لإنتاج فيلم سينمائى واحد، وهى تكلفة تكفى للإنفاق على التعليم فى دولة متوسطة السكان!! ومن هنا، لنا أن نتصور مستقبل الثقافات المتعددة فى ظل العولمة، إن الواقع يشير إلى أن لغة السوق مقدمة على لغة الثقافة، وما يقرره السوق يصعب على الثقافة أن تواجهه أو تمنعه، وليس أمامها إلا الاستجابة له أو الانسحاب من أمامه، خاصة وأن هذه الثقافات لا تملك مقومات الصمود بصفة عامة، وعلينا تخيل العالم خلال العقود القادمة، وقد سادته ثقافة واحدة قد يسميها البعض ثقافة الأقوى، أو ثقافة العولمة، أو ثقافة «الأنسنه»، لكنها ستكون فى النهاية متشابهة كزجاجات المياه الغازية!! وستغيب عنها روح التمازج الحضارى وصورة المثاقفة المتبادلة بين الشعوب، ولن يكون لهذه الثقافة لون ولا طعم لأنه لا خيار آخر سواها، وليس لها بديل سىء يبرز محاسنها أو بديل حسن يبدى مساوئها، وذلك مخالف لطبيعة الأشياء وسنة الحياة التى وضعها الله سبحانه وتعالى فى خلقه حين جعل بينهم اختلافًا وتعددًا وتنوعًا، ولنا أن نتخيل لو أن الأشجار كانت نوعًا واحدًا والطبيعة كانت صورة واحدة والطعام بمذاق واحد كيف ستكون الحياة حينها، إن البشرية يمكن أن يسودها اقتصاد واحد أو نظام سياسى واحد أو أداة تقنية واحدة.

لكنه من غير الممكن أن تكون هناك ثقافة واحدة لأن الثقافة يمكن أن تتعولم لكن يستحيل أن «تتقولب».

بعد هذا يحق لنا أن نسأل عن دور المثقف العربى فى عصر العولمة ويجيب على ذلك معنى بشور بقوله: «حين نسأل عن المثقف العربى هل هو فاعل فى التحولات الجارية أم منفعل بها؟ نكون قد دخلنا إلى موقفه الراهن من عملية العولمة Globaliza-tion ومن تحديات الحداثة والتحديث، والمثقف العربى يبحث عن دوره الضائع أو المنحسر، ضمن ظروف صعبة وشديدة التعقيد والحساسية لأن ظاهرتى العولمة والحداثة يعنيان قبل كل شىء التساؤل حول كل شىء أى زحزحة اليقينيات والوثوقيات أو التساؤل حول الأصول والثوابت، ثم ينتج عن ذلك قدر كبير من النسبية، ومن هنا جاء الحديث عن النهايات أى نهاية التاريخ أو موت الأيديولوجيا، ويتبع ذلك دعوات الليبرالية اقتصادياً وسياسياً، وانتشرت دعوات الديمقراطية وحقوق الإنسان. فأى موقف للمثقف العربى فى هذه الكوننة الرجراجة والمتحركة؟

من الواضح أن دور المثقف تجاه التحديات الحالية ما زال مشوشاً وحائراً، وبالتالى لا نستطيع أن نقول إن المثقف العربى فاعل فى التحولات أو منفعل بها، وذلك لأسباب عديدة. فهو ذو نظرة جزئية وانتقائية تعمل فى عالم يتجه صوب كونية شاملة تسقط كثيراً من الحدود والحواجز الفيزيقية وغير الفيزيقية أى الروحية والثقافية. وهناك من يقول بتشكل حضارة كونية تقوم على إنسانية جديدة، ولكن هناك أيضاً من يعارض باعتبار أنها ثقافة رأسمالية تهيمن باسم الإنسانية أو الكونية. وفى الحالتين لابد من رؤية شاملة، ثم يأتى بعد ذلك النقد أو الرفض أو القبول أى أسبقية فهم ما يدور فى العالم حسب طرائق تحليل واستنتاج علمية. هذا ما يفتقده المثقف العربى الآن الذى انقلب من مثقف الثورة إلى مثقف الثروة ثم مثقف التراث، وفى كل الأحوال افتقد القدرة على الفهم، ويبدو أن ذلك راجع إلى سيادة المثقف الأيديولوجى. فمثل هذا المثقف يتعامل مع ما يجب أن يكون حسب رؤيته، وليس مع ما هو كائن، وبالتالى لا يحلل الواقع الملموس العينى بل يذهب إلى المثال أو الوهم ليحلله. والآن على المستوى العالمى هناك حقائق ووقائع تشكلت، ولا يكفى أن نعتبرها مؤامرة أو خطراً مقصوداً يهددنا. فالحديث عن صراع الحضارات –رغم المبالغة وبعض التعسف فى التقسيم– لا يخلو من حقيقة فى المستقبل. والسلاح فى هذا الصراع قد يكون القنابل اليدوية والتفجيرات الإرهابية، وقد يكون مصادر المعرفة. وسوف ينقسم العالم إلى دول

ومجتمعات تمتلك المعرفة وبالتالى تكون قوية وعظمى، وأخرى بلا معرفة وهى الأضعف والمتخلفة. قد يبدو وكأننا نفصل المثقف أيضاً عن واقعة ونطالبه بما هو أكبر من قدراته فهو بالفعل مختلف ولكنه ليس شهاباً وقع من السماء بل هو مشتبك بظروفه بقدر أو بآخر. وهنا يبرز سؤال مستفز: هل ينتج المجتمع المتخلف مثقفه «المتخلف»؟ أى بمعنى أنه محكوم بشروط مراحل تطور المجتمع، وبالتالى تصعب إن لم تصبح مستحيلة مهمة المثقف كأداة للتغيير. وهنا تظهر معضلة فى دور المثقف العربى الذى قد يكون تقدمياً أو تغييرياً أو إصلاحياً على مستوى الأفكار وتبقى الممارسة متخلفة(٤).

٢ - المثقف والآخر:

يشكل الآخر هاجساً لدى المثقف العربى منذ تبلورت فكرة الاتصال بالآخر حين ترجم العرب ثقافة ومعرفة اليونان والقدماء فى عهد الخليفة العباسى المأمون، ودخل المثقف العربى فى جدية التعامل مع هذا الآخر قبولاً ورفضاً، وأصبحت هذه الحالة حالة مزمنة كحالة الصراع بين الأصالة والمعاصرة أو القديم والجديد أو غيرها من حالات الاحتقان فى الفكر العربى، لكن تلك الحالة يحسب لها تاريخياً أنها كانت منطلقة من موقف دافع متحد باحث عن الحقيقة؛ فحين عمد العرب إلى ترجمة كتب القدماء وحين تواصلوا معهم على «خطوط التماس» من فارس إلى الأندلس كان المثقف العربى يستند إلى ثقافة صلبة «خارقة» للآخر ولذا لم يكن مطروحاً يومها أن ثقافته هشة أو مهزومة أو مخترقة كما توصف الثقافة العربية من بعض أبنائها اليوم، ولذا فإن هاجس الخوف من الآخر لم يكن يتردد أمام مخيلة المثقف العربى، بل إن جل ما طرح فى حالة المثاقفة تلك هو أثر هذا التواصل أو المثاقفة على الحالة الدينية فى تلك الفترة، إذ تَحدّثَ تيار من الفقهاء وعلماء العقيدة وغيرهم عن أثر إفساد هذا التواصل لمعتقدات بعض المسلمين، خاصة أولئك الذين لم يفهموا من المثاقفة أو التواصل الثقافى سوى اكتساب لبعض المعتقدات والتصورات التى كانت سائدة فى بعض الأمم، فجاءت المثاقفة لتوجد حالة من الضعف فى الاعتقاد لدى هؤلاء، أما البنية الأساسية للمجتمع العربى المسلم فلم تكن متعرضة بمجملها لمثل هذا التأثير بل تلقت ما لدى الآخر تلقى مستوعبة له بل حولته إلى جزء من بنية العقل العربى والثقافة العربية، فكانت تلك المرحلة من الثقافة العربية قادرة على «هضم» المعارف والفنون والآداب التى أبدعها الآخر، ولذا لم يتحدث الناس عن خشية أو خوف على الثقافة العربية، أما حال المثقف اليوم فإنه يختلف تماماً عن ذلك إذ لم تعد تلك الحالة إلا «موروث» تاريخى أو ثقافى

يهرب له المثقف بل الإنسان العربى كلما شده الحنين للبحث عن بطولات تعيد له ثقته بنفسه، أيًا كان هذه البطولات عسكرية كانت أم ثقافية، ولقد كرست هذه الحالة روحًا من «الماضوية» لدى كثير من المثقفين العرب سواء كانت هذه «الماضوية» تغرق فى البعد لتستعيد أمجاد دمشق وبغداد والقاهرة وغرناطة وطشقند، أو لم تبتعد هذه «الماضوية» كثيراً عن عقود مضت لتذكرنا بمحاولات النهضة العربية وازدهار فتراتها المتقطعة، بل تكتفى أحيانًا بأمثلة عن «الماضى المجيد» لحالات من الحراك الثقافى فى بيروت والقاهرة وبغداد وغيرها من حواضر العرب قبل سنوات محدودة.

إن هذه الحالة ألقت بكلكلها على المثقف العربى وهو ينطلق ليتحاور مع الآخر ويتواصل ثقافيًا معه خاصة حين تجلد سياط الواقع العربى جسد المثقف وهى تقرنه بما عليه الآخر الشبيه، إذ يحلو لكثير من العرب مقارنة الحالة العربية بمجملها بالحالة اليابانية أو الصينية ليخرجوا بنتيجة ذهبوا يطلبونها دون مراعاة لحالة التطور فى تلك المجتمعات وعدم وجودها عند العرب ودون مراعاة كذلك للظروف التاريخية والسياسية والثقافية التى مر بها العرب خلال القرنين الأخيرين، بل يبالغ بعضهم حين يذهب لمقارنة المثقف العربى بما عليه المثقف الغربى مع الفارق الكبير بين الاثنين فى أكثر من مساحة سواء كانت فى مجال الحريات العامة أو الدور المؤمل لكن منهما أو لقدرة المثقف على أداء دوره، إذ تكاد هذه القضايا تتضاءل فى حالة المثقف العربى بينما هى تتسع وتتضخم فى حالة المثقف الغربى وهى حالة شبهها أحد الكتاب العرب بقوله «فى الغرب الإنسان تقتله الحرية، ولدينا الإنسان يقتل الحرية»، ولقد عالج كثير من الباحثين هذه الحالة معالجة موضوعية(٥) يمكن من خلالها «معذرة» المثقف العربى وإنصافه، حين يتقدم تجاه الآخر، لكن هذا المشهد لحالة المثقف مع الآخر لا يمنع من القول إن المثقفين العرب يقفون اليوم أمام هذا المشهد ثلاثة مواقف، فحين اندفع البعض منهم إلى الذات يحميها ويحصنها ويدافع عنها أمام هذا الوفد الهادر الذى يحمل فى طياته التحدى والفناء للثقافة العربية كما يتصور هذا البعض، فنظر إلى ثقافات أخرى باعتبارها ثقافات غازية غالبة، وتذكر مقولة ابن خلدون من تبعية المغلوب للغالب، فخشى على نفسه وذاته من أن يكون المغلوب التابع خاصة وأنه لا يستطيع أن يكون الغالب المتبوع فلاذ بالتاريخ والهوية والحضارة يحصن بها جدار ثقافته من الاختراق الجديد بكل ما يحمل الجديد من مسميات العولمة والأنْسنَة والصراع الحضارى.. وغيرها من المسميات التى تفنن الآخر فى إطلاقها «ليرعب» هذا المتحصن، فشاع فى أدبيات الثقافة العربية المعاصرة مصطلحات الغزو الثقافى أو الفكرى والخصوصية الثقافية

والهوية الحضارية التى لا تعبر عن حقيقة مدلولها بمقدار ما تعبر عن حالة من الانهزام الداخلى أراد لها أصحابها أن يعطوها مصطلحًا يبرر تلك الحالة، إذ لا يختلف أحد على أهمية هذه المصطلحات لكنهم يختلفون على مدى دلالاتها وانطباقها على الحالة التى تعبر عنها.

أما التيار الثانى فذهب مسرعًا يعب من الآخر، ليصبح نسخة مكررة منه، بل كان نسخة مشوهة إذ لم يستطع أن يضيف جديداً إلى الثقافة الإنسانية بما يقدمه من ثقافته العربية، يجدد من روحها وعطائها، ولم يستطع كذلك أن يسبق الآخر فى عطائه لأنه هذا الآخر يملك ناصية أمره بنفسه وليس فى حاجة لبدائل لا تحسن التعبير عن ثقافته، فنشأ ما سماه الأديب الروائى يوسف القعيد «وكلاء التوزيع» حين قال: «ليس عندنا مفكرون ولكن وكلاء لتوزيع الفكر الغربى(٦)»، لقد فشل هؤلاء «الوكلاء» فى أن يتعاملوا مع الآخر تعاملاً طبيعياً بل كان تعاملهم معه تعامل «الملحق»، وإذا كان التيار الأول قد تحصن بالذات خوفًا من أن يصاب بـ«لعنة» ابن خلدون فإن هذا التيار قد خاض فى تلك «اللعنة» فانطبقت عليه ليكون نموذجًا للاستلاب الحضارى أو الثقافى، ولم ينج من هؤلاء إلاّ عصبة قليلة لعل -ادوارد سعيد- وهشام شرابى- وعمر الفاروقى- بعضاً منهم، إذ استطاع هؤلاء أن يخترقوا الآخر متسلحين بالذات، فقبلهم ذلك الآخر لأنه وجد لديهم ما يستحق الاهتمام، وبين هذين التيارين يبرز تيار ثالث يسميه البعض بالتيار المستنير أو الانتقائى؛ إذ يحاول على الرغم من محدودية دوره أن يخترق حاجز عجز التفاعل وحاجز التفاعل العاجز، ليطرح دور التفاعل الفاعل، ولعل مثل هذا التيار هو الأقدر على التعامل مع الآخر، إذ يستطيع أن يبرز ذاته وإضافته الثقافية كما يستطيع أن يستوعب الآخر ويتعامل معه تعاملاً إيجابياً غير رافض لكل ما عند ذلك الآخر وغير مستسلم لذلك الكل، والدور المؤمل لهذا التيار هو الانتقال بالحالة الثقافية العربية من قيود المنغلقين وانفلات التبعيين إلى حالة تتعامل مع الثقافات الأخرى والإبداع الإنسانى بمجمله دون خوف من انهزامية أو تبعية ليضيف إبداعًا ثقافيًا عربيًا يرسم ملامح الصورة الثقافية الإنسانية المتكاملة، تلك الصورة التى يريد لها الآخر أن تكون معبرة عنه وحده، دون غيره زاعماً بانتهاء الثقافات المتعددة، إذ ليس هناك إلا ثقافة واحدة هى ثقافة العولمة، على الرغم من أن البشرية لم تشهد عبر تاريخها الطويل مثل هذه الحالة المزعومة فلم تكن «هناك ثقافة عالمية واحدة وليس من المحتمل أن توجد فى يوم من الأيام وإنما وجدت وتوجد وستوجد ثقافات متعددة متنوعة تعمل كل منها بصورة تلقائية، أو بتداخل إرادى من أهلها، على الحفاظ على كيانها

ومقوماتها الخاصة[٧]».

إن مثقفًا عربيًا يدرك هذه الحقائق هو القادر على التعامل مع التطورات الثقافية سواء كانت فى صورتها المتطرفة كما هى عند «صموئيل هنتنجتون» أو «فرنسيس فوكوياما» -كنموذج- أو فى صورتها المعتدلة كما هى عند «نعوم تشومسكى» و«انجماركارلسون» أو غيرهم.

٣- المثقف فى عصر المعلومات:

مارس المثقف العربى خلال مراحل التاريخ المختلفة دورًا -توعويًا- رياديًا مباشرًا فى مجتمعه، لا ينافسه فى ذلك إلا السياسى الذى يمتلك القرار والقدرة على تغيير اتجاهات الناس، لكن هذا الدور يواجه اليوم تحد لم يسبق له أن واجهه، ويضع هذا التحدى المثقف العربى فى مأزق حرج، فاتساع استخدام التقانة دفع بدور المثقف التقليدى إلى المراتب الخلفية حتى كاد يلغيه، إذ نشأت أجيال فى المجتمعات العربية تعرفت على التقانة قبل تعرفها على المثقف، بل أصبحت تنظر إلى دوره من خلال هذه البوابة التى لا يلجها إلى من توفرت له أدوات المعرفة المناسبة لها، إن كثيرًا من المثقفين العرب غير قادر على التعامل مع هذا «العالم» الجديد بل يكاد بعض أبنائهم يبزونهم فى استخدام التقانة لا كآلة صماء، بل كمصدر للمعرفة والثقافة والعلوم، وأصبح بعض المثقفين العرب أمام خارطة واسعة لمصادر المعرفة والثقافة خاصة لأولئك الذين حصلوا على قدر من اللغات الأجنبية التى تمكنهم من التواصل مع مصادر المعلومات كشبكة المعلومات الدولية «الانترنت» وغيرها، فتجاوز هؤلاء المثقف التقليدى الذى لم يستطع أن يطور أدوات التواصل مع غيره، فتجاوزه الزمن بل تجاوزته الأفكار، إن هذه الحالة ليست حالة مؤقتة أو «عاصفة يحنى لها المثقف رأسه حتى تمر» بل هى حالة تزداد وتضطرد أدت إلى وجود مصادر معرفية بديلة كوسائل الإعلام التى ارتبطت «ربطًا وثيقًا بالوسائل الالكترونية كالأدمغة الإلكترونية والأقمار الاصطناعية، فأصبحت وسائل الإعلام والوسائل الالكترونية يتكامل بعضها بعضًا ضمن نظام اتصال لا غنى عنه لمجتمع حديث، فالدماغ الالكترونى (أو الكمبيوتر) يشكل الآن عصب أى نظام اتصال حديث[٨]»، وتشير التوقعات إلى أن ارتباط البشر -والعرب من بينهم- بعصر المعلومات يزداد يومًا بعد يوم، فالحاسوب يشكل أحد أهم مصادر التعامل الإنسانى -بكل صوره- وقد استطاعت الدول المتقدمة أن تقطع شوطًا واسعًا فى ذلك، إذ أن هناك

جهاز حاسوب (كمبيوتر) لكل ٦,٣ من الأشخاص فى تلك الدول بينما يوجد جهاز واحد لكل ١٧٨ عربى[٩]، لكن هذا الرقم يزداد كل يوم لصالح استخدام التقانة، وقد أنفق العرب ما يقرب من أربعة بلايين دولار لاستيعاب تقانة الحواسيب عام ١٩٩٩م، أما عن ارتباط العرب بشبكة المعلومات الدولية (الانترنت)، فقد كان عدد المرتبطين بهذه الشبكة مع نهاية عام ١٩٩٩م، يبلغ ثمانمائة وثمانين ألف مستخدم تقريبًا، يزدادون بنسبة ٩٠٪ سنويًا[١٠]. وإلى جانب هذا المتغير الأساسى فى تواصل الإنسان العربى مع التقانة، تبقى وسائل الاتصال التقليدية مؤثرة وفاعلة فى حياة الإنسان العربى، فقد ازداد عدد العرب الذين يستخدمون جهاز التلفزيون والمذياع حيث بلغ جهازًا لكل ٤,٥ من الأشخاص تقريبًا، إن هذه الأرقام تضع المثقف أمام صورة لما يجب أن يقدم عليه فى تعامله مع التقانة التى تتسع دائرة مستخدميها، فهل المثقف العربى مهيأ تقنيًا وموضوعيًا لهذه المرحلة؟ أى هل المثقف قادر على التعامل مع الانترنت مثلاً -بصورة ترقى للاستفادة المثلى؟! إن الواقع يشير إلى أن هذا الدور «مشكوك» فيه إذ ما زال كثير من المثقفين العرب يعيش مرحلة «تقليدية» التعامل مع هذه الأجهزة الحديثة، وتقف العقلية المستسلمة أحيانًا أمام هذا التحدى الذى ينظر إليه البعض بتخوف بينما ينظر إليه البعض الآخر بتردد إن لم يكن بازدراء، لا كرهًا له بل عجزًا عنه، ولعل من أطرف المعلومات ما يشير إلى ٩٢٪ من الآباء العرب يستعينون بأبنائهم لربط جهاز «الفيديو» بجهاز التلفزيون!!

إن هذا لا يعنى تعميم الصورة السلبية عن علاقة المثقف العربى بالتقانة وعصر المعلوماتية، بل هناك تطور واضح لدى كثير من المثقفين العرب الذين أدركوا حالة التقانة أو نشأوا عليها، وخاصة من الشبان الذين أتاح لهم نظام التعليم الحديث التعرف على هذه الأجهزة والتعامل معها تقنيًا.

لكن يبقى السؤال المشروع، كم من المثقفين العرب بل الأكاديميين العرب قادر على التعامل مع نظم المعلومات ومصادرها التقنية؟! إن دراسة علمية متخصصة قادرة على الإجابة على ذلك، وحتى تصل هذه الإجابة تبقى الحالة القائمة خير مجيب على هذا السؤال.

أما عن التعامل مع المعلومات التى تحتويها هذه المصادر فإن قياسًا غير دقيق لا يمكن أن يجزم بهذا التعامل، لكن يكفى أن نشير إلى «يخوفونا» به أهل الإنترنت حين يخبروننا أن ما تحتويه هذه الشبكة من المعلومات قادر على تغطية وجه الكرة

الأرضية بطبقة ورقية سمكها ثلاثة أمتارًا!! فكم نصيبنا نحن العرب من هذه الطبقة؟ إن هذا العالم الجديد للمعرفة يُعَد من أبرز التحديات أمام المثقف العربي، تحد في الوصول إليه، وتحد في استخدامه، وتحد في توظيف المعلومة وتسخيرها للمستخدم، لكن أثر هذه الثقافة لا يتوقف عند الاستخدام فقط بل يتعدى ذلك إلى عالم الثقافة والمعرفة ذاته. فإذا كانت «تكنولوجيا الطباعة بظهور آلة جورنتبرج في منتصف القرن الخامس عشر قد أسرعت في محو الأمية وكسر احتكار المعرفة، وكانت إحدى العوامل الفاعلة في تجربة الفكر الغربي في توجهه نحو العقلانية وتطور مؤسساته العلمية والتعليمية والثقافية، فالمعرفة في صورتها المطبوعة لم تساعد فقط على نشر المادة المعرفية بل ساعدت على تنمية المهارات العقلية من خلال التعامل البادر مع النصوص بعيداً عن سلطة المتحدث والانفعالات العاطفية التي تصاحب عادة عملية التواصل اللغوي الشفاهي – إذا كان الأمر كذلك– فإن تكنولوجيا المعلومات هي التي جعلت من الثقافة صناعة قائمة بذاتها لها مرافقها وسلعها وخدماتها، وأضافت إلى قاموس الثقافة مفاهيم جديدة مثل: صناعة الأخلاق– أمية الكمبيوتر– الطبقة المعلوماتية– الرأسمالية الفكرية– الموسيقى المحسوسة **Concrete Music** – الفيديو التجاوبي **In-teractive Video**– وهي لم تستحدث مفاهيم جديدة فقط بل أضافت على مفاهيم ثقافية سابقة صفات ومضامين جديدة في مجالات الأدب والنقد والتذوق الأدبي، وكذلك فيما يخص دور الأديب والناقد والقارئ وذلك على سبيل المثال لا الحصر(١١)».

لقد بلغ عدد النسخ التي طُلبت عن طريق الانترنت من سلسلة كتاب «هاري بوتر» التي تحمل اسم «هاري بوتر وطائر العنقاء» أكثر من مليون نسخة، وذلك عن طريق موقع واحد فقط هو **http://WWW.amazon.com**، وذلك قبل ١٧ أسبوعًا من طرحها في الأسواق كما أشارت جريدة الحياة (انظر عدد ١٤٦٨٣ بتاريخ ٦ يونيو ٢٠٠٣م).

إن الأمر لن يتوقف الأمر عند ذلك بل سيمتد إلى تأثيرات مباشرة على الصور الثقافية كاللغة والتواصل الشفاهي والكتابة واستخدام النص والتكوين البنيوي للنص، بل سيمتد إلى الفن التشكيلي والموسيقى والأدب والشعر والسينما إذ يذهب البعض إلى أن التكنولوجيا يمكن أن تصبح بديلاً عن بعض هذه الصور الثقافية والأدبية(١٢).

إن المثقف العربي أمام حالة جديدة من حالات التواصل التي يمكن أن تدفعه بدوره إلى خطوات متقدمة إن أحسن استغلالها والاستفادة منها، أما إن تجاهلها

فسيجد نفسه فى حالة من التراجع تسلمه إلى العزلة والابتعاد عن الصدارة التى هيأ نفسه لتوليها.

٤ - المثقف بين التحديث والتغريب:

الرغبة فى التحديث حالة مزمنة لدى المثقف العربى منذ اتصاله بالعالم المتقدم فى العقود الأخيرة، فهو لا يزال متعلقاً بنموذج مثالى للتحديث فى المجتمع، وقد وضع تصور من هذا النموذج الذى يجمع بين آلة الغرب وعاطفة الشرق، فمنذ البعوث الأولى التى أرسلها محمد على لاستيعاب التقدم الغربى فى الآلة والحياة، عاد المبتعثون وهم يحملون نماذج لذلك مستوحاة مما عاشوه وتعلموه فى المجتمع الغربى. وقد نجح محمد على إلى حد ما فى «التحديث التقنى دون تغريب ثقافى ذاتى، ولم يفشل هذا الجهد إلا عندما أجبر البريطانيون محمد على على التخلى عن معظم إصلاحاته التحديثية، وفى النصف «الأول» من القرن العشرين حاول جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ومصلحون آخرون القيام بتوفيق جديد بين الإسلام والتحديث، وكانت الحاجة هى تساوق الإسلام مع العلم الحديث، ومع أفضل ما فى الفكر الغربى، وتقديم عقلانية إسلامية لقبول الأفكار والمؤسسات الحديثة سواء كانت علمية أو تكنولوجية أو دستورية، إلا أن معظم تلك المحاولات باءت بالفشل على الرغم من نجاح حالة شبيه بالحالة العربية وهى حالة اليابان، التى استطاعت أن تحقق معادلة التوازن بين التحديث والمحافظة على الأصالة اليابانية على الرغم مما أصاب اليابان خلال الحروب من دمار وأضرار بليغة خاصة فى الحرب العالمية الثانية، إلا أن اليابان استطاعت أن تتجاوز تلك الظروف لتكون «الرقم الواحد» كما يطلق عليها بعض الباحثين الغربيين، مقابل هذا نجد فشل أو تراجع محاولات التحديث العربية التى يعود سبب فشلها إلى جملة من الأسباب المرجعية التى كانت تمر بها التجربة فى ذلك الوقت.. كوجود الاستعمار وغيره، إلا أن الأمل كان معقوداً على مرحلة ما بعد التحرر والاستقلال الوطنى، فعلى الرغم من دعوات النهضة التى كانت بمجملها دعوات تحديثية إلا أنها فشلت فى تحقيق ذلك، إذ لم يكن هناك تصور واضح لحالة التحديث المطلوبة.. فبينما ذهب البعض إلى أن اكتساب المعارف والعلوم التقنية هو السبيل إلى النهضة والتحديث، اتجه تيار آخر إلى الأخذ بقوالب الممارسات السائدة فى المجتمعات الغربية باعتبارها الأدوات التى قادت عملية التحديث، وذهب تيار ثالث إلى رفض فكرة التحديث تماماً مكتفياً بالذات وبالقدرة على تحقيق أهداف المجتمعات العربية دون الأخذ بأى نموذج آخر، وكان هذا الرفض نابع

من مخاوف على المجتمعات العربية حتى لا تفقد «دينها» وتتحول إلى «مسخ» لمجتمعات أخرى كما ينادى بذلك بعض الإسلاميين، بينما يرفض البعض الآخر التحديث لأسباب قومية ترفض أن يتحول التحديث إلي التبعية الاستعمارية الجديدة للغرب، أما الذين نادوا بالتحديث على النموذج الغربى فقد خلطوا بين التحديث والتغريب؛ فهم يرون أن التحديث والتغريب يقوى كل منهم الآخر ويعززه، ولابد أن يمضيا معًا، فلكى يقوموا -المحدثون- بالتحديث فإن على مجتمعاتهم أن تتخلى عن لغاتها التاريخية وتتبنى الإنجليزية كلغة قومية، هذه النظرة ودون غرابة أصبحت أكثر انتشاراً بين النخب الغربية أكثر مما هى بين غير الغربية ورسالتها هى: لكى تنجح يجب أن تكون مثلنا، طريقنا هى الطريق الوحيدة، والحاجة هى أن القيم الدينية والافتراضات الأخلاقية والبنى الاجتماعية لتلك المجتمعات (غير الغربية) هى فى أحسن الأحوال غريبة -وأحيانًا- معادية لقيم وممارسات التصنيع[١٢]»، وقد قبلت كثير من النخب العربية المثقفة هذه الطريق -الوحيدة- للتحديث فاصطدمت مع الواقع المعيش لمجتمعاتها بكل مكوناته العقائدية والسياسية والاجتماعية، ولم تستطيع هذه النخب أن تحول التحديث وتطوعه لما يناسب المجتمعات العربية، وبدلاً من ذلك حاولت -تطويع- المجتمعات العربية لهذه الصورة من التحديث أو التغريب، ففشلت كل تلك المحاولات وعادت مشروعات التحديث والنهضة إلى أول الطريق، وتحول كثير من المثقفين إما إلى نخب مثقفة معزولة أو نخب قبلت بالواقع وتعاملت معه، وكما فشلت تجربة التحديث بالتغريب فشلت محاولة التحديث «الذاتى» إذ أن المجتمعات العربية لم تمتلك أدوات التحديث المادية أو الفكرية، فلا التصنيع أو التكنولوجيا أو الآلة أخذت طريقها -كأداة للتحديث- فى المجتمعات العربية ولا الحريات والديمقراطية ومؤسسات المجتمع المدنى تحققت -كأداة للتحديث أيضًا- فى المجتمعات العربية، بل لم تطور هذه المجتمعات على يد المثقفين صورة لتحديث «مستقل» يأخذ بواقع المجتمعات العربية وحاجاتها ومقوماتها ويصوغها برؤية «تحديثية» تحقق للأمة والفرد مكانًا فى عالم اليوم، أو يلحق بهذا العالم على أقل تقدير، لقد فشل النموذج الغربى فى التحديث وفشل النموذج «الذاتى» للتحديث ولم يبق إلا تلك المحاولات التى يطلق عليها البعض «محاولات الإصلاح» أى الجمع بين المنهجين التحديثيين، وهى «محاولة الجمع بين التحديث والمحافظة على القيم الأساسية والممارسات والمؤسسات الموجودة فى ثقافة المجتمع المحلية، هذا الخيار، وبكل ذكاء كان الأكثر شيوعًا بين النخب غير الغربية فى الصين، وفى المراحل الأخيرة من حكم أسرة «شينج» كان الشعار المرفوع هو: المعرفة الصينية من أجل المبادئ الأساسية، المعرفة

الغربية من أجل الاستخدام العملى، وفى اليابان كان الشعار المرفوع الروح اليابانية والتكنيك الغربى[١٤]، فهل نطمح أن يكون لدينا «الروح العربية والتكنيك الغربى، إن بعض المثقفين العرب لا يرى التحديث إلا من خلال الروح والتكنيك الغربى، ومثل هؤلاء غير قادرين أو مدركين أنهم بذلك يحكمون –مقدمًا– على محاولاتهم بالفشل، خاصة وأنهم لا يبنون موقفهم على أساس من الرؤية العلمية والعملية الواضحة وإنما ينطلقون من موقف رافض للواقع القريب المتخلف، ومنبهر بالواقع البعيد المتقدم، وعلى الرغم من هذا الانبهار إلا أنه لم يأخذ بأدوات اللحاق به، إن عملية التحديث وإن كانت عملية مجتمعية متكاملة إلا أنها لا تخرج فى النهاية عن رؤية فكرية وثقافية لمجمل هذه العملية، وهذا دور النخبة المثقفة القادرة على رسم طريق وآلية التصور المناسب للتحديث وهذا ما لا تملكه النخبة العربية المثقفة فى المدى القريب على الأقل.

٥ – المثقف والسلطة.. تجسيد أم قطيعة:

تشكل جدلية العلاقة بين المثقف العربى والسلطة أحد المفاصل المهمة فى الحياة الثقافية العربية، فإذا كان التاريخ العربى قد شهد صوراً متعددة عن طبيعة هذه العلاقة التى لم تخرج عن الالتئام أو الانفصام، فإن مرحلة التاريخ العربى المتأخر، شهد انحيازاً واضحًا للمثقف العربى لقضايا مقابل انحيازه للسلطة، إذ فرضت الأحداث التى مر بها العرب خلال هذه المرحلة حراكًا سياسيًا دفع بالمثقف إلى هذه الساحة: فقد فشلت كثير من حركات التحرر الوطنية لقيادة الإنسان العربى نحو التنمية والتطور، بعد أن نجحت فى تخليصه من ربقة الاستعمار، وتحولت بعض تلك الحركات والدعوات إلى قيد يطوقه، ويحرمه من أبسط حقوقه الإنسانية فى الحياة كحق التعبير والتفكير والتملك.. وغيرها من صور الحرية، وعلى الرغم من انحياز بعض المثقفين العرب إلى السلطة فى هذه المرحلة باعتبارها «منقذاً» يحمل غايات الأمة وأهدافها الكبرى، إلا أن عقود التخلف والتراجع التى خلفتها تلك الدعوات جعلت هؤلاء المثقفين ينقصون من حولها ولم يبق متعلقًا بها إلا من يجد له مكانا فى قطار التغيير السريع!! كما أن نشوء أجيال جديدة منقطعة الصلة بتلك المرحلة وجهلها بسيرورة الأحداث والمتغيرات واعتبار تلك المرحلة جزءًا من التاريخ لا يمكن أن يقيد الحاضر جعل هذه الفئة من المثقفين العرب فى عزلة عن الواقع، كما أن بروز تيارات ثقافية وفكرية وسياسية جديدة أو متجددة يسترجع بعضها قيم ومعتقدات المجتمع، كما هى فى التيارات الإسلامية ويحاول توظيفها اجتماعيًا وثقافيًا وسياسيًا وينطلق بعضها الآخر

ليستلهم تجارب الأمم المتقدمة المعاصرة فى الممارسات السياسية والفكرية كما فى التيارات العلمانية أو الليبرالية جعل الحياة الثقافية تعيد رسم صورتها بل تعيد رسم آليات تعاملها، وكان من بين هذه الإعادة العلاقة مع السلطة، إذا اختارت بعض التيارات الفكرية المواجهة والصدام مع السلطة تارة ومع المجتمع تارة أخرى كما فى بعض الحركات الإسلامية المتشددة أو المتطرفة على الرغم من أن التيار العام والواسع لمجموع المثقفين «الإسلاميين» ترفض منهج التصادم أو المواجهة، وهذا ما تعبر عنه أدبياتهم ومواقفهم.

واتجهت تيارات أخرى إلى انتهاج أسلوب آخر فى العلاقة مع السلطة من خلال الدعوة إلى الأخذ بالنظم السياسية الحديثة كالداعين إلي الديمقراطية والحريات العامة ومؤسسات المجتمع المدنى وغيرها، بل ذهب جزء من هذا التيار إلى ما هو أبعد، وذلك من خلال التغيير من الداخل، أى العمل من داخل المؤسسة الرسمية باعتبار أن ذلك يضفى عليهم الشرعية والقبول من السلطة والمجتمع، وشاع فى السنوات الأخيرة مصطلح «تجسير الفجوة بين صانع القرار ومتخذ القرار» لكن الواقع أن تأثير كلا التيارين ما زال محدوداً ولم يدفع بالمجتمع العربى إلى ما يتطلع إليه. ففى الوقت الذى عزلت تيارات العنف نفسها عن السلطة والمجتمع واختارت أسلوباً يرفضه المجتمع. نجد أن التيار الآخر وجد نفسه فى عزلة عن المجتمع كذلك إذ لم يستطع أن يحقق ما يتطلع إليه مجتمعه فى تطويره وتقدمه، ولم يستطع كذلك أن يطور المؤسسة لتصل إلى النموذج الذى جاء للعمل من أجله، ووجد نفسه فى كثير من الأحيان مطالب بتبرير تقاعسه وتخلفه عن تحقيق الأهداف التى يعمل لها، فلا الديمقراطية تحققت على يديه ولا المجتمع المدنى أنشأ مؤسساته ولا التنمية المبتغاة بلغت أهدافها، بل وجد نفسه – أحياناً– متخلفاً عن السلطة ذاتها، إذ أن ما تحقق من إنجازات على المستوى الثقافى والسياسى والتنموى فى بعض البلاد العربية جاء بمبادرة من السلطة ذاتها، إذ كانت أوعى من المثقف فى تلبية حاجة المجتمعات ومتطلباتها، فقطعت الطريق على دعوات المثقفين وآمالهم، لكن أخطر ما فى حلبة العلاقة بين المثقف والسلطة هو استعداء الآخر على الآخر، إذ تذهب بعض التيارات الثقافية أو الفكرية أو السياسية إلى استعداء أحدهما أو استخدامه لضرب الآخر والإجهاز عليه، فكثير ما تعمد بعض السلطات إلى استغلال تيار فكرى لتحطيم تيار معارض أو مناوئ، خاصة مع اشتداد عود الآخر، ويجد ذلك التيار فى هذا الأمر فرصة للتخلص من غريمه لينفرد بالساحة، فإذا قويت شوكته ثم استغلال الآخر لتحطيمه وهكذا، ولقد برزت هذه الظاهرة فى بعض

المجتمعات العربية وكان سلاحها فى ذلك أهل الثقافة والفكر، ويصل الأمر أن يستدعى بعض المثقفين السلطة على خصومهم مستثمرين «غضب» السلطة على أولئك الخصوم أو ذلك التيار اعتقاداً منهم أن السلطة أداة طوعية فى أيديهم، لقد أدت هذه الحالة إلى تراجع دور المثقف العربى الذى يراد منه أن يكون ذا رسالة رائدة قائدة، وإذ به صاحب مصلحة مقودة، إن حالة الصراع الفكرى أو السياسى الذى تشهده الساحة العربية قد أفقدها كثيراً من الأدوار التى عملت من أجلها؛ فبدلاً من أن يسهم المثقفون العرب فى تطور مجتمعاتهم تحول كثير منهم إلى مواجهة -لا مبرر لها- مع السلطة، فهل ينتقل المثقف العربى من حالة التصادم أو التبرير إلى حالة جديدة يعود فيها ليكون فيها أداة تغيير لا أداة للتغيير، أى يصبح المثقف أداة تغيير نحو الأفضل دون أن يلعب المواجهة أو التبعية، بل ينطلق من موقف مستقل حتى يستطيع أن يسهم فى حل كثير من المعضلات والمشكلات التى تواجه مجتمعه ولعل فى مقدمتها عملية التنمية الشاملة التى ما زالت المجتمعات العربية تسعى لها منذ ما يقرب من نصف قرن، والتى فشلت فى تحقيق أدنى مستويات التقدم إذ ما زالت حالة الأمية والجهل والمرض حالة مستعصية فى كثير من المجتمعات العربية، إذ يدخل العرب إلى القرن الحادى والعشرين ولديهم تسعة وستون مليون أمى منهم اثنان وأربعون مليون امرأة، أما عن حال الحريات فما زال البون شاسعاً بين العرب وغيرهم فى هذا المجال على الرغم من محاولات البعض ربطها بتحقق الديمقراطية والشورى فى المجتمعات العربية، فغياب الديمقراطية كتطبيق عملى لمفهوم الدولة فى مجتمعاتنا لا يعنى غيابها ثقافيا، فالحرية إرادة طبيعية متأصلة لدى الإنسان فى أى مجتمع من المجتمعات، تقر بذلك الأديان والمذاهب الفلسفية على السواء، ولا يمكن الزعم بإمكان تنظيمها فى مجتمع دون آخر أو صلاحيتها فى وسط ثقافى دون آخر، كما يذهب إلى ذلك بعض أعداء الديمقراطية(١٥)».

وإلى جانب هذا تبدو حالة التشرذم والتمزق العربى، والتحول إلى القطرية بعد انحسار القومية، بل أصبحنا نسمع ونقرأ عن «أمم عربية» بدل أمة عربية؟! وإذا كانت دعوات العروبة أو العربية أو الوحدة أو القومية قد شابها سوء فى التطبيق أو محاولات التطبيق إلا أن البديل يجب أن لا يرتكس بالأمة على عقبيها لتعود إلى القطرية أو ما بعد القطرية، على الرغم من أى سلطة سياسية عربية لم تقف من الانتماء العربى موقف العداء ولم تعلق ذلك بل هى كثيراً ما تجدد وتتذكر بذلك الانتماء، وفى ذلك «بعض الفائدة بالنسبة إلى الثقافة العربية المعاصرة، إذ أن الخطاب الرسمى العربى درج على إقرار

الهوية العربية التى لا تتناقض مع الوطنية (القطرية) ولا مع الإنسانية سواء كانت إسلامية أو عالمثالثية أو غير ذلك[١٦]».

إلا أن بعض المثقفين العرب صار قطرياً وإقليمياً بل «جهوياً»، أكثر من كثير من الساسة العرب الذين يتهمهم بالقطرية وبالتخلى عن الانتماء القومى!! إذ نسمع ونقرأ لبعض هؤلاء وهم يتحدثون عن انتماء قومى مصرى أو خليجى أو مغاربى أو شامى أو غير ذلك، بل يصل الأمر إلى تحديد هوية أو ثقافة إقليمية كأن تكون الثقافة المصرية أو الهوية الخليجية أو غيرها.

إن هذه الحالة تشكل متغيراً أساسيًا فى الحالة الثقافية المعاصرة، فإذا كانت تلك الدعوات ارتفعت خلال حقب تاريخية متعددة إلا أنها لتكمن كما هى عليه الآن إذ تسندها رؤى وتنظيرات وأفكار، وتجد لها صوراً تطبيقية على المستوى السياسى والثقافى، وما لم يمارس المثقف العربى دوراً أساسيًا فى ذلك فإنه سيجد نفسه فى جزيرة معزولة من الانتماءات التى قد لا يجد من يشاركه فيها إلا قبيلته أو طائفته أو قريته!!

الهوامش

١ - طيب تيزيني -حول مشكلات الثورة والثقافة فى العالم الثالث- العالم العربى نموذجًا ط٣- دمشق ص٣٢٥.

٢ - انظر عبدالقادر عرابى- أزمة المثقف العربى- المستقبل العربى- عدد ١٩٦- يونيو ١٩٩٩م- ص٢٩.

٣ - انظر: تقرير البرنامج الانمائى للأمم المتحدة عن عام ١٩٩٨م.

٤ - معنى بشور- المثقف العربى- ندوة المثقف العربى رهن التحولات والمستقبل- الشارقة ١٩٩٦م، ص٣٧.

٥ - كمثال على ذلك: انظر: هشام شرابى: المثقفون العرب والغرب.

٦ - حديث للروائى يوسف القعيد- نشر فى جريدة الشرق القطرية بتاريخ ١٩٩٢/٥/٢١م.

٧ - محمد عابد الجابرى- العولمة والهوية الثقافية- المستقبل العربى- عدد ٢٢٨ فبراير ١٩٩٨م- ص١٤.

٨ - نبيل دجانى- البعد الثقافى والاتصالى فى ضوء النظام العالمى الجديد- المستقبل العربى- عدد٢٢٤ اكتوبر ١٩٩٧م ص٥٨.

٩ - انظر: تقرير البرنامج الإنمائى للأمم المتحدة- عام ٢٠٠٠م.

١٠- عبد القادر كاملى - مجلة الانترنت العالم العربى- العدد الثالث- السنة الرابعة ص٢٧.

١١- نبيل على - العرب وعصر المعلومات عالم المعرفة- الكويت- إبرايل ١٩٩٤م. ص٢٨٧.

١٢- لمزيد من التفصيل: انظر: المصدر السابق- الفصل الثامن: الثقافة العربية وتكنولوچيا المعلومات.

١٣- صامويل هنتنجتون- صدام الحضارات- دار سطور- ١٩٩٨م، ص١٢١.

١٤- المصدر السابق ص١٢٢.

١٥- إبراهيم عبد الله غلوم- الثقافة بوصفها خطابًا ديمقراطيًا- المستقبل العربى عدد ١٥٦ فبراير ١٩٩٢م- ص٥٢.

١٦- وميض جمال عمر نظمى- المستقبل العربى- عدد١٨٦ أغسطس ١٩٩٤ ص٦٧.

المشروع الثقافى العربى: هل هو حلم قابل للتحقيق؟

قاسم عبده قاسم

يتضمن الحديث عن "مشروع ثقافى عربى" بالضرورة، الحديث عن وجود "كل عربى" أو على الأقل وجود إحساس واعتراف بهذا "الكل" العربى من جانب العرب أنفسهم قبل غيرهم. والحقيقة التى تفرض نفسها، على الرغم من مرارتها، أن الحديث عن "الكل العربى" صراحة أو ضمنًا- يبدو نوعًا من المغامرة فى زمن أريجه الفرقة والتشرذم سواء على المستوى السياسى والعسكرى، أو على المستوى الاقتصادى والثقافى. ومن ناحية فإن العرب يبدون حاليًا عدة قبائل تائهة يسلكون طرقًا ودروباً مختلفة؛ بل متصادمة أحيانًا. كما أن العرب- على الرغم من تفرقهم وتشرذمهم- يشتركون فى أمر واحد هو أنهم يعيشون حالة من الاستهلاك السياسي والاقتصادى والثقافى؛ فمن الناحية السياسية «يستهلك» العرب المشروعات السياسية التى يضعها لصياغة الحاضر والمستقبل لهذا البلد أو ذاك من بلاد العرب. كما أنهم يستهلكون ما ينتجه الآخرون على المستوى الاقتصادى؛ سواء من البضائع أو «الوصفات» الجاهزة "لتحرير" الاقتصاد؛ فضلا عن النظريات والتوجهات الاقتصادية.

أما على المستوى الثقافى، فإن الأمر يستدعى طرح عدد من الأسئلة المشروعة حول «المشروع الثقافى العربى».

السؤال الأول يتعلق بوجود «كل عربى» يقوم على أساسه «المشروع الثقافى العربى» وهل هناك شعور بوجود هذا الكل العربى فى وجدان الإنسان العربى فى أى جزء من العالم العربى؟

إن الإجابة علي هذا السؤال تتطرق بالضرورة إلى استعراض ما جرى خلال العقود الثلاثة الماضية على أقل تقدير، ومدى تأثير ما جرى على الإيمان «بالكل العربى» أوحتى مجرد الإحساس بوجود هذا الكل العربى.

فقد كانت هزيمة يونيو ١٩٦٧ صدمة نفسية مؤلمة للعرب. بيد أنها لم تفرق العرب وإنما زادت من تآزرهم لمواجهة الكارثة؛؛ وكان مؤتمر الخرطوم أبرز عناوين التضامن العربي؛ كما كان مؤتمر القاهرة ١٩٧٠ لرأب الصدع الذى حدث بين الثورة الفلسطينية والملك حسين لصالح المقاومة العربية ضد الصهيونية والمطامع والخطط الأمريكية هو آخر عناوين التضامن العربي. ثم مات جمال عبد الناصر وهو يودع آخر الحكام العرب المغادرين بعد نهاية المؤتمر. ثم جرى ما جرى حتى قامت حرب اكتوبر سنة ١٩٧٣، والتى كانت إنجازاً عسكرياً مشرفًا للقوات العربية في مصر وسوريا، ولكن نتائجها السياسية كانت هزيمة بكل المقاييس. وتمثل أخطر هذه النتائج فى تدمير التضامن العربى، وضرب فكرة «الكل العربى» ضربة مؤلمة أسهمت فيها كافة الأطراف.

فقد تصاعدت الاحداث سياسيًا على النحو الذى انتهى بزيارة السادات للقدس وعقد اتفاقية كامب ديفيد وما نتج عن ذلك من ردود افعال متشنجة فى مصر وفى البلاد العربية على السواء؛ إذ ساعدت الدول العربية بمحاولة عزل مصر بصورة هزلية تشبه من يحاول عقاب أخيه بقطع يده حتى لا يصافحه. وعلى الجانب الآخر ظهرت كتابات سخيفة ومخيفة تحاول أن تسلخ مصر عن محيطها العربى وبشكل هزلى أيضًا تشبه من يحاول التبرؤ من أهله بوضع رأسه على جسد غير جسده. وتمثلت نتيجة هذه الكوميديا السوداء، التى استمرت فصولها عدة سنوات، فى ظهور روح قطرية إنكفائية فى عدد لابأس به من البلاد العربية.

وأسهم فى تأجج هذه الروح القطرية أن الارتفاع الحاد فى أسعار البترول جلب ثروات مفاجئة جعلت العالم العربى قسمة بين من هبطت عليهم هذه الثروة ومن تطلعوا إلى أخذ نصيبهم من هذه الثروة. وضاعف هذا من تدهور الإحساس بوجود «الكل العربى» أو ضرورته لاسيما أن بلاد «الثروة البترولية» صارت مغلقة أمام العرب (إلا بشروط عمل مجحفة تكاد تقترب من الرق) مفتوحة أمام الأوربيين والأمريكيين (دونما شروط). وكان طبيعيا أن تتصادم قيم الثقافة البدوية داخل منطقة الخليج العربى نفسها مع قيم الثقافة الحضرية التى تمثلها الأسر التجارية العريقة فى الخليج كما حدث تصادم ثقافى بين هذه القيم والقيم الثقافية للوافدين من البلاد العربية ذات الموروث الحضارى القديم. وبدلاً من التفاعل تسلحت الثقافة البدوية بالمزاعم الدينية التى أفرزت تياراً كان، وما يزال من عوامل ضعف «الكل العربى».

فى ظل ما جرى خلال السنوات الثلاثين الماضية– وهو كثير ومثير– توزع العرب

مثل القبائل التائهة فى صحراوات السياسة العالمية؛ فقد كان الخليج العربى فريسة الخوف من إيران والعرب الآخرين من ناحية؛ وهم أن حمايته وأمنه يمكن تحقيقه بالشراء من الامريكيين من ناحية أخرى. وجاءت حرب الخليج الأولى، والتى استمرت ثمانى سنوات لتكشف بوضوح أن العرب «يستهلكون» الخطط والمشروعات السياسية التى يضعها الآخرون ومنهم أعداؤهم .

ثم جاءت حرب الخليج الثانية- حين هاجم صدام حسين الكويت طمعًا فى الثروة واغتراراً بالثروة أيضًا- لتؤكد هذا، ولتكشف عن المزيد من تدهور الإحساس بوجود الكل العربى" إذ انقسم العرب حول هذه القضية التى كانت أخطر نتائجها، فى تصورى أنها كسرت إطار المحرمات العربية حينما قامت دولة عربية أخرى واحتلالها وتشريد أهلها. كان الشرخ النفسى الناتج عن هذه الكارثة. وما يزال ، أخطر كثيرا مما حدث فى أعقاب هزيمة يونيو هزيمة عسكرية مادية أمكن التغلب على نتائجها بسرعة نسبية سنة ١٩٧٣؛ ما تزال الآثار السلبية الناجمة عن غزو صدام حسين للكويت (ثم تدمير العراق وحصاره على مدى ثلاث عشرة سنة) تتفاعل لتخلق تياراً سلبياً فى الثقافة العربية. إذ صار العرب ينظرون إلى ما يحدث فى «جزء» من العالم العربى على أنه يجرى فى "مكان آخر" (تأمل موقف العرب من المشهد الدموى اليومى فى فلسطين، ومن الغزو الأمريكى البريطانى للعراق).

وفى هذه السنوات الثلاثين أيضًا كان السودان موزعًا بين مشكلة الجنوب وعلاقته بمصر والعالم العربى بشكل تراوح بين الإهمال والعزلة، ومحاولة التواصل والتقارب. أما المغرب العربى فكان موزعًا بين البحر المتوسط شمالا وما يجرى فى الصحراء الإفريقية الكبرى جنوبياً وتراوحت بلدان هذا المغرب العربى فيما بين الوصول إلى حافة الحرب أحياناً، وإقامة المنظمات الإقليمية الفضفاضة أحيانا أخرى (الاتحاد المغاربى). أما مصر فقد تمزقت ما بين سياسة قطرية عزلتها عن حقائق تاريخها وعن دورها الذى تفرضه توجهات الجغرافيا وتبعية اقتصادية مزرية جعلتها فريسة لثقافة إنعزالية شوفونية بلغت ذروة سعيرها فى حقبة السبعينيات والثمانينيات.

أما فلسطين وسوريا والأردن ولبنان؛ فقد كانت تلك الحقبة حافلة بعوامل الانكفاء داخلياً وإقليمياً؛ فالحرب الأهلية اللبنانية والاجتياح الاسرائيلى، ثم خروج المقاومة الفلسطينية من بيروت «برعاية» عربية، ومتاعب سوريا الاقتصادية وعجزها العسكرى والسياسى عن تحرير أراضيها المحتلة، وخصومتها مع حزب البعث الحاكم

فى العراق ومساندتها إيران فى حرب الخليج الاولى، ثم مشاركتها فى حرب الخليج الثانية تحت القيادة الأمريكية – كل هذا أسهم مع عوامل أخرى فى انكماش الإسهام الثقافى السورى فى التيار العربى العام، وجاءت الانتفاضة الفلسطينية الأولى لأطفال الحجارة شاهداً على مزيد من العجز العربى عن الإحساس «بالكل العربى»، ثم جاءت محاولات إقامة سلام على أشلاء الحق الفلسيطنى فى مدريد وأوسلو وغيرهما دليلا آخر على تشرذم «الكل العربى» وعجزه عن مساعد «الجزء الفلسطينى».

قد تبدو كل هذه أحداثًا سياسية، ولكن الأحداث السياسية تعبر عن حالة ثقافية فى كل الأحوال فالاحساس الثقافى بالكل العربى توارى إلى حين، وامتلأت وسائل الإعلام العربية بحصاد التجزئة المر وصار الكلام عن الكل العربى أشبه بالصراخ فى الصحراء.

بعد هذا كله يبقى السؤال مطروحًا: هل انتهى الإحساس بالكل العربى فى عالم العرب؟ أم أنه يبقى كامناً تحت رماد الحرائق التى اشتعلت هنا وهناك وتحت ركام الخرائب التى خلقتها المعارك العربية– العربية؟

السؤال الثانى يتعلق بالبيئة الثقافية العربية التى يزدهر فيها المشروع العربى: فهل هناك بيئة ثقافية عربية حقًا؟

للبيئة الثقافية شروط موضوعية تتمثل فى عام مشترك لهذه البيئة، وفى المقومات الأساسية التى تقوم عليها هذه البيئة، فضلا عن الناتج الثقافى المتمايز لهذه البيئة الثقافية.

والطابع العام المشترك للبيئة الثقافية فى العالم العربى يتمثل، حتى الآن، فى عناصر تنتمى إلى الماضى بأكثر مما تنتمى إلى الحاضر والمستقبل. فاللغة العربية بكل ما تحمله من تراث التطور الثقافى للمنطقة العربية، وبكل ما تمثله من مفاهيم وقيم وأفكار، هى العنصر الأشد وضوحًا فى الطابع العام المشترك للبيئة الثقافية العربية، بيد أن هذه اللغة تحمل تراث الماضى وتعكس حقائق زمن مضى وربما يكون الجانب الدينى هو الذى يحفظ هذه اللغة من أن تنهار أمام اللهجات المحلية بصورة متزايدة، كما أن مفرداتها تزداد محلية بمرور الوقت. وليست هناك جهود كافية لجعل اللغة العربية لغة للعلم بجوانبه الفيزيقية و الرياضية والطبية فى العالم العربى: بل أن الجهود العربية لم تتفق على الحد الأدنى من معالم سياسة عربية لتعريب العلم، ومن ناحية

أخرى، اقتصرت اللغة العربية على الجوانب الاجتماعية والإنسانية من العلم.

كذلك، فإن الأجيال الجديدة من أبناء الوطن العربي يقبلون بشكل متزايد على التعليم باللغات الأجنبية لأسباب اجتماعية واقتصادية ونفسية متعددة، والكثير منهم في حالة خصام مع اللغة العربية تتصاعد يومًا بعد يوم.

ولعل أهم مقومات البيئة الثقافية في أي مجتمع هي تلك التي تتمثل في النظام التعليمي، والمواهب المختلفة، والرعاية التي يوفرها المجتمع للموهوبين والمبدعين من ابنائه، وعندما ننتقل إلى الحديث عن البيئة العربية الثقافية نجد أن نظم التعليم في العالم العربي نظم مختلفة في بنيتها وتوجهاتها بحيث لايمكن الحديث عن نظام تعليمي عربي، أو حتى عن ملامح عامة مشتركة في نظم التعليم في البلاد العربية. وأهمية النظام التعليمي في تكوين البيئة الثقافية تتمثل في أنه يزرع نظاماً من القيم والافكار والتوجهات الثقافية في سنوات التكوين الأولى لتلاميذ المدارس؛ فضلاً عن أنه يمكن أن يسلخ قيم الإبداع أو يكبتها ويقضي عليها.

وبداية ليس ثمة نظام تعليمي واحد في البلاد العربية بحيث يمكن أن يزرع توجهًا عامًا أو يخلق أرضية ثقافية مشتركة؛ بل إن ما حدث خلال العقود الثلاثة الماضية (ولأسباب عديدة كانت الثروة البترولية من أهمها) أدت نظم التعليم المختلفة في البلاد إلى تكريس القطرية والانعزالية بشكل مخيف؛ فالتواريخ المحلية- مهما كانت حداثتها وسطحيتها- جرى تضخيمها والاحتفاء بها على حساب الانتماء العربي العام من ناحية، كما صارت نوعًا من الدعاية الفجة للحكام الجالسين على كراس الحكم من ناحية أخرى (وهنا ينبغي أن ننتبه إلى أن ما فعله صدام حسين في المناهج الدراسية لم يكن حالة شاذة أو فريدة في العالم العربي) وعلى المستوى الأكبر حافظت كتلة من بلاد العرب على روابطها الأوربية الفرنكفونية، على حين انبهرت كتلة أخرى بالتعليم الأمريكي انبهارا انصب على الشكل دون المضمون وبقيت بلاد مثل مصر حائرة بين اتجاهات وتجارب تعليمية شتى كانت نتيجتها النهائية ذلك التردى البائس في مستويات التعليم. وما نريد قوله، باختصار، في هذه النقطة أنه لايوجد نظام تعليمي مشترك في العالم العربي بحيث يكون أرضية عامة لمشروع ثقافي عربي.

وليس مطلوباً، كما أنه ليس من المتصور، أن يكون هناك نظام تعليمي عربي واحد في ظل تعدد النظم السياسية في الدول العربية؛ ولكن المطلوب أن تكون هناك قواسم مشتركة في النظم التعليمية العربية تؤكد على أن عناصر الوحدة ليست بديلاً

عن الإحساس الوطنى الجزئى في كل بلد عربى، وأن الوحدة تقبل التنوع والتعدد. بيد أن ما هو حاصل الآن يشير إلى أن النظام التعليمى بوصفه من أركان البيئة الثقافية ومكوناتها ليس موجوداً فى العالم العربى ، بل إنه- بوصفه الحالى- يلعب دوراً سلبيًا يحول دون وجود مثل هذه البيئة الثقافية.

لكن أخطر ما يضم نظم التعليم العربية أنها تتسبب فى كبت الكفاءات، ونفى الأفضل؛ فهى مكرسة للحفظ والتلقين، والتدريب على القفز فوق «حواجز» الامتحانات، وإلغاء حرية الاختيار والاختلاف.

فإذا انتقلنا إلى المواهب باعتبارها من مقومات أى مشروع ثقافى فإن حال المواهب العربية يدعو إلى الأسى حقًا. فالموهبة شئ خاص يتمتع به الشخص الموهوب، بيد أن الموهبة التى لاتلقى الرعاية والعناية، والتى لاتصقلها الدراسة والمتابعة، تضيع فى غياهب الحياة ومشكلاتها. والعرب، شأنهم شأن غيرهم من خلق الله، فيهم عدد من الموهوبين الذين يمكن أن يكونوا ثروة هذه الأمــة وروادها فى النهـضــة (فى الآداب والفنون، وفى العلوم البحتة، فى الطب والعمارة ، وفى الفنون الجميلة .. وفى جميع نواحى الحياة)، ولكن الإبداع لايلقى الرعاية الواجبة فى ظل بيئة ثقافية وعلمية تتسبب فى «نفى الافضل» فالنظم السياسية مستبدة، والحكام يدعون الحكمة والمنافقون من حولهم قد أوهموا كلاً منهم أنه بكل شئ عليم، ومن ثم فإن العالم، أو المفكر، أو الفنان الحقيقى لايمكن أن يدخل فى زمرة حارقى البخور الثقافية ومن هنا يغيب العمل المؤسس المنظم لرعاية الموهوبين، ويبقى الأمر رهنا ببعض المبادرات الفردية هنا وهناك.

وقليل من الدول العربية هى التى تشجع الإبداع الثقافى، تشجيعًا جزئيًا من خلال نظام للجوائز والحوافز، لكن الذين يظهرون من المبدعين أشبه بالزهور البرية. وليسوا مثل الزهور البستانية، والجو الثقافى العالم العربى لايفرق كثيراً بين الثقافة الحقيقة والإعلام الخادم للحاكم. وباستثناء عدد لايزيد عن أصابع اليد الواحدة من الدول العربية، نجد أن أجهزة الدولة الثقافية مكرسة لخدمة الحاكم تماماً.

ومن ناحية أخرى، فإن الرقابة الصارمة على الكلمة المكتوبة والصورة والكلمة المسموعة، والأفلام تكاد تغطى أكثر من أربعة أخماس العالم العربى، ومن المدهش أن عدداً من الدول ما تزال تتشدد فى مثل هذه الأمور الرقابية على الرغم من التطور الهائل فى وسائل الحصول على المعلومات. ولذلك فإن حالة الخوف أفرزت، بشكل عام، نوعًا من الثقافة الرمادية التى تؤثر السلامة. وقد أدى ذلك، إلى جانب أسباب أخرى

عديدة، إلى فشل المثقفين العرب فى قيادة بلادهم حتى على المستوى القطرى، وربما كان أفضل ما أمكنهم الوصول إليه هو العمل فى خدمة هذا النظام السياسى أو ذاك.

والبيئة الثقافية تستوجب الحوار والاعتراف بالآخر؛ وجوداً ورأياً وممارسة و لكن الحاصل أن الحوار والاعتراف بالآخر قد أختفى من العالم العربى أو كاد؛ فالحرية السياسية تفرز بالضرورة حرية فكرية وتثرى البيئة الثقافية. وهو أمر تفتقر إليه الحياة العربية. فبسبب طبيعة السلطة السياسية المستبدة احتكر الحكام الحكم، وهيمنوا على الثروة، وظنوا أن من حقهم أن يحتكروا الحقيقة وكانت النتيجة مفزعة حقًا. فقد «أصبح» كل من يخالف «حكمة» الحاكم منشقًا أو خائنا أو عدواً، أو مأجوراً عند بعض الدول العربية؛ بينما كان السجن- وحتى الاغتيال والتعذيب- من نصيب أمثال أولئك المخالفين فى البعض الآخر من هذه الدول، وسرت هذه العدوى من الحكام إلى «رعاياهم» وصار من المألوف فى حياتنا «الثقافية» أن نرى حملات التشهير والتلفيق ضد المخالف فى الرأى باعتباره «عدواً». وصارت الخنادق الثقافية والأسلاك الشائكة الثقافية من أهم سمات جبهة الحرب الثقافية، وبات من المعتاد أن تكال الاتهامات من شتى الانوا ع وعلى كل الاتجاهات. واختفت تلك المعارك الفكرية النظيفة التى عرفتها حياتنا الثقافية فى النصف الأول من القرن العشرين، وحتى ستينيات هذا القرن على أقل تقدير.

والناظر فى حجم التآمرات الثقافية على مسئول في جهاز ثقافى، أو مبدع أو كتاب، أو مفكر، أوتيار فكرى، خلال السنوات الأخيرة سوف يلاحظ بحزن وأسى مدى اختلاط أساليب من ينسبون أنفسهم إلى العمل الثقافى بأساليب من ينتسبون بالفعل إلى الأجهزة الأمنية.

ومن المؤلم أن البيئة الثقافية العربية بكل سلبياتها، التى ذكرنا بعضها، وبحالتها الراهنة لايمكن أن تكون بيئة راعية لمشروع ثقافى عربى.

السؤال الثالث: يتعلق بالإنتاج الثقافى العربى ومدى صلاحيته لأن يكون أساساً لمشروع ثقافى عربى، فهل نحن ننتج النتاج الثقافى العربى الذى يصلح أن يكون زاداً لمثل هذا المشروع؟!

ليس المقصود بالإنتاج الثقافى هنا ما ينتجه المثقفون بشكل مادى أو كمى سواء فى فنون القول (مثل الرواية والقصيدة والقصة القصيرة والمسرحية.. وما إلى ذلك) أو

فى فنون الشكل (التصوير– النحت– الرسم) أو فى فنون التمثيل على اختلافها. إذ أن هذا الانتاج فى حد ذاته ليس هو المهم ، وإنما الأهم هو أنه يتم فى إطار اتجاهات ومدارس فكرية وفلسفات ونظريات تعبر عن تيارات ثقافية/ اجتماعية من جهة، كما تنبئ عن تطورات سياسية واجتماعية واقتصادية جرت على مجتمعاتهم من جهة ثانية، فضلاً عن أنها تحمل المصطلحات والتعريفات والمفاهيم المعبرة عن ذلك كله من جهة ثالثة فهل يمكن أن نقول إن الإنتاج الثقافى العربى يتم فى سياق عربى يعبر عن هذا كله؟

والنتاج الثقافى العربى من حيث الكم يبدو متناسبًا مع الحاجات الاجتماعية الثقافية، ومن ناحية أخرى، فإن الحركة الثقافية العربية، على اختلاف روافدها، ما تزال عالة على الاتجاهات، والمدارس الفكرية، والفلسفات والنظريات التى أفرزتها الحركة الثقافية فى بيئات ثقافية أخرى لتعبر عن تطورات تاريخية موضوعية فى هذه البيئات. وما أن يظهر تيار نقدى أو مدرسة فنية، أو فلسفة تاريخية فى الغرب حتى يتردد صداها فى أرجاء العالم العربى بشكل يبعث على الدهشة والتساؤل، ومن اللافت للنظر أن من يعرفون هذه الاتجاهات والنظريات ، والمفاهيم الوافدة، هم بالضرورة النفر الأفضل من بين المثقفين العرب ولكن تبقى الحقيقة بأن الإنتاج الثقافى العربى لم يستطع حتى الآن أن يصل إلى مستوى إنتاج الأطر والنظريات والمفاهيم والمصطلحات التى تعبر عن التطور التاريخى الموضوعى فى العالم العربى.

وليست هذه دعوة إلى رفض التعرف على النتاج الثقافى للآخرين، ولكن شتان بين المعرفة والفهم من أجل الإسهام والمشاركة في الثقافة الإنسانية من خلال إنتاج ثقافي متميز، وبين الاستهلاك والجلوس على حجر الآخرين أوتقليدهم بمناسبة وبدون مناسبة، ولا يمكن تصور إمكانية حدوث التغير فى الإنتاج الثقافى العربى بين عشية وضحاها بطبيعة الحال؛ ولكن هذا يمكن أن يتأتى بتحرير البيئة الثقافية من قيودها السياسية والاجتماعية؛ فالعبيد لايبدعون، والخائفون لاينتجون. وحين تتحرر البيئة الثقافية من تلك القيود سيولد حتما تيار حر لايخشى الرقابة أو المصادرة، أو غضب السلطة وبطش الحكم، ولايقبل الرضوخ لابتزاز جماعات سياسية تلبس مسوح الدين، أو تحتمى بالمال والمساندة الخارجية. وما إلى ذلك.

السؤال الرابع: عن طبيعة الثقافة؛ هل الثقافة فعل شعبى، أم هى عمل حكومى؟

الثقافة بطبيعتها فعل شعبى؛ فهى كل تجلياتها تعبير عن فكر ورؤى ومواقف،

ومصالح مختلف طبقات المجتمع. وهى من ناحية أخرى، نظام قيمى وأخلاقى لضبط حركة الأفراد والجماعات داخل هذا المجتمع، كما أنها محصلة لمجمل النتاج الفكرى المعبر عن هذا كله، ولذلك الثقافة فعل شعبى متعدد المستويات ومتعدد النتاج أيضاً ففى التيار الثقافى العام لأى مجتمع تصب الروافد الثقافية الفرعية. وهنا يطرح السؤال نفسه عما إذا كان من المناسب ترك حركة الروافد الثقافية الفرعية، والتيار الثقافى العام، تنساب مثل الأنهار دونما محاولة من الإنسان لضبط حركتها والإفادة منها؛ وبعبارة أخرى يقول السؤال إذا كانت الثقافة فعلاً شعبياً فهل تترك كما هى، أم ينبغى على المؤسسات الأهلية والحكومية أن ترعاه وتوجهه لخدمة الكل دون أن يتحول هذا إلى رقابة أوعملية قولية؟

إن وجود وزارات مختصة بالعمل الثقافى فى بلاد تفخر بنتاجها الثقافى الراقى (مثل فرنسا) يجعلنا نتساءل عن دور المؤسسات الثقافية على المستوى العربى وقدرتها على توجيه العمل الثقافى العربى نحو أرضية مشتركة فعلى المستوى القطرى قامت وزارة الثقافة فى عدد قليل من الدول العربية بعمل مشكور فى رعاية العمل الثقافى ولكن مستوى العمل العربى الثقافى المشترك مايزال دون مستوى المشروع الثقافى العربى، الثقافى المشترك ما يزال دون مستوى المشروع الثقافى العربى. ومن ناحية أخرى، فإن المؤسسات الأهلية والجوائز التى تم انشاؤها لدفع العمل الثقافى العربى المشترك ماتزال فى طور البداية وربما ما قبل البداية. أما مؤسسات العمل الثقافى العربى الرسمى، ومنها ما هو تابع لجامعة الدول العربية، فما تزال تتسم بالبيروقراطية من جهةوالبعد عن التواصل الشعبى من جهة ثانية.

ولأن الحكومات تحتكر، بشكل شبه كامل، وسائل نشر الإنتاج الثقافى وإذاعته (دور النشر الكبرى الصحافة، التليفزيون، السينما، شبكة المعلومات الدولية) فإن دورها فى رعاية العمل الثقافى مايزال أساسياً إلى درجة كبيرة، لكن الأمر الأكثر خطورة هو أن المشروعات الثقافية الخاصة فى هذه المجالات تمثل نوعاً من المحرمات والمحظورات فى عيون الحكومات العربية عموماً؛ وهو ما يؤدى إلى نتيجة حتمية مؤداها تقليص دور مؤسسات المجتمع المدنى فى البيئة الثقافية، هذا الموقف يجعل التواصل الثقافى العربى على مستوى الشعوب أمراً بالغ الصعوبة من ناحية، كما يجعل التواصل الثقافى العربى على مستوى المؤسسات مرهوناً بمواقف الحكومات العربية المختلفة من ناحية أخرى، كما يظل التواصل الثقافى العربى فريسة للخصام والمشكلات التى تنشب بصفة

شبه مستمرة بين الحكومات العربية.

وقد نتج عن هذا الموقف أن ظلت الممارسات الثقافية العربية ترزح تحت وطأة رقابة عربية على مستويين؛ رقابة محلية تتراوح فى شدتها من دولة عربية إلى دولة عربية أخرى، ومستوى «قومى» يخضع الكتب والأفلام والأعمال التليفزيونية والندوات والمؤتمرات والمعارض الفنية لرقابة عنيفة فى حال انتقالها من بلد عربى إلى بلد عربى غيره. والمثير أن الدول العربية ما تزال تصر- مع هذا - على التظاهر برعاية الثقافة فى أشكال مظهرية تجرد الفعل الثقافى من مضمونه ومن فعاليته فى معظم الأحوال.

وتبقى الإجابة عن طبيعة الثقافة العربية رهنا بتلك الممارسات التى تحول الثقافة من فعل شعبى إلى عمل حكومى فى معظم مناطق العالم العربى.

السؤال الخامس والأخير يدور التعددية الثقافية فى العالم العربى، فهل توجد تعددية ثقافية بمعنى وجود التيارات والاتجاهات والرؤى المتعددة، والتى يجسد التفاعل بينها حيوية البيئة الثقافية العربية؟

الإجابة المنطقية على هذا السؤال بالنفى طبعًا. إذ إن التعددية الثقافية هى تعبير عن بيئة ثقافية متعددة الروافد وهو ما تفتقر إليه المجتمعات العربية بشكل عام، فعلى الرغم من أن الروافد الشعبية فى مجرى الثقافة العربية العام تمارس دورها بشكل تلقائى فى مجال ما يسمى «الفنون الشعبية» فإن الممارسات الثقافية فى المستويات الفكرية الأعلى تفتقر إلى التنوع بشكل جاد. وفقر الدم الثقافى الذى تعانيه البيئة الثقافية فى معظم البلاد العربية، ناجم بشكل أساسى عن فقر الدم السياسى الذى أفرزته النظم السياسية الاستبدادية التى تسببت فى حالة من الموات السياسى، فى معظم البلاد العربية. ذلك أن غياب مفاهيم وممارسات التعددية السياسية، وهى فى التحليل الأخير تعبير عن تعدد الرؤى والأفكار حول سبل إدارة المجتمع من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، أدت إلى أن النظم السياسية التى احتكرت لنفسها السلطة فى الدول العربية، احتكرت لنفسها أيضًا حق التفكير بدلاً من طبقات المجتمع وفئاته، وفرضت نوعًا من الوصاية الغاشمة على أفكار الناس وتوجهاتهم. وصار الحكام الذين جلسوا على قمم هذه النظم "حكماء وعلماء وفنانين وفلاسفة" بمجرد جلوسهم على كراسى الحكم، ومن المظاهر الفجة لهذه الاستبدادية الثقافية أن نرى المسئولين الحكوميين، وفى مختلف المواقع، يعملون بتوجيهات الحاكم، ويوحى من «أفكاره» وعلى هدى من أحلامه وعادة ما تكون النتيجة الطبيعية هى أختفاء الصوت الآخر اختفاء

قسرياً (بالسجن، أو بالنفى، أو بالقتل. أو بالتلفيق والتشهير) أو اختفاء اختيارياً إيثاراً للسلامة.

لقد كان الازدهار الثقافى على الدوام مرهونا بالإيمان بالتعددية والحوار؛ فالفعل الثقافى- أياً كان نوعه- قفزة فى المجهول من أجل الكشف والمعرفة والتنوير ولايمكن أن يتم هذا فى بيئة ثقافية تصادر حق الاختلاف والحوار، وترى النخبة الحاكمة فيها أن رؤيتها يجب أن تكون ملزمة للكافة، ولأن مثل هذا الموقف يؤدى إلى بوار البيئة الثقافية، فى إن البيئة الثقافية العربية تعانى الآن من مشكلات عديدة أهمها عدم تجدد الدماء الثقافية بشكل كاف، وانعدام الحوار على المستوى المحلى أو على المستوى القومى، فضلاً عن سقوط الحوار وتصاعد حالات المصادرة والحبس والإغلاق- وهى كلها أمور تسير فى إتجاه يعادى التعددية الثقافية.

هذه الأسئلة الخمسة التى طرحتها الورقة، وما يتفرع عنها بالضرورة من أسئلة، تشكل معالم الإجابة عن السؤال الأساسى عن إمكانية قيام مشروع ثقافى عربى. وعلى الرغم من هذه الأسئلة، وإجاباتها، تطرح صورة قاتمة للواقع الثقافى العربى، فإنها لايجب أن تدعو إلى التشاؤم بقدر ما ينبغى أن تدفعنا نحو البحث عن العلاج والحل، وتمثل الإجابة الصحيحة عن كل من هذه الأسئلة ما يمكن أن نسميه «وصفه» علاج حقيقى.

إذ إن التاريخ يعلمنا دائمًا أن «اللحظة الراهنة» لايمكن أن تكون هى «اللحظة الدائمة» بأى حال من الأحوال. والتغيير يجب أن يكون فعل إرادة وليس قدراً مقدوراً أو مصيراً محتوماً وبعبارة أخرى، فإن التغيير ونحن فى موقع «الفاعل»، يكون أفضل من حيث نتائجه على البيئة الثقافية العربية ونحن فى موقع «المفعول به ».

وفى تصورى أن المشروع الثقافى العربى حلم قابل للتحقيق ولكن فى إطار تغير الظروف الموضوعية السيئة فى العالم العربى.

ورقة عمل

إبراهيم دسوقى أباظة

تقديم:

تعانى مصر بوجه خاص والمجتمعات العربية بوجه عام، أزمات معرفية عميقة الجذور شديدة التشعب، لا ترتد فقط إلى تراثنا العربى بمقوماته التاريخية والحضارية ولكنها تعود أيضا إلى موجات متعاقبة من القمع السلطوى، الذى مارسته خلال نصف القرن الماضى نظم استبدادية ودعمتها قوى أجنبية استهدفت دائماً السيطرة والنفوذ، وقد واكب هذه الحقبة المعتمة انقلاب جديد فجرته الثورة التكنولوجية التى اختصرت المسافات، واخترقت الحدود، وحررت المعلومات، وخلقت وعياً عالمياً جديداً انعكست آثاره على البشرية جمعاء.

وقد أدى هذا الإنقلاب العميق إلى تحول جذرى فى المضامين التربوية والتعليمية وفى السلوكيات الأخلاقية والاجتماعية، وكان حصاده تقدماً محدوداً على دروب الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان. وكان طبيعياً فى ظل هذا المناخ العالمى الجديد أن يتغير الوعاء الثقافى العام والخاص، وأن يتشكل بالصورة التى تتلاءم مع روح هذا التحول ومتطلباته بعيداً عن المؤثرات السلطوية والذاتية.

ومن هذه المنطلقات تبدو ضرورة الإصلاح الثقافى على ضوء هذه الانقلابات والتحولات التى عمت العالم ولن تدرك بعد عالمنا العربى.

وأعتقد أن هذا الإصلاح يأتى كمقدمة ضرورية للإصلاح السياسى الذى تنشده مصر والدول العربية.

الثقافة والحرية:

وليس من قبيل الصدف أن يظهر فى مصر وفى عالم الأدب والفن والصحافة

وفى عصر واحد الكواكبى والمنفلوطى وطه حسين والعقاد والرافعى ومحمد حسين هيكل والمازنى وسلامة موسى وأحمد أمين وعلى عبدالرازق وحافظ وشوقى والجارم وناجى... وأن يظهر فى عالم الفن يوسف وهبى وجورج أبيض ونجيب الريحانى وأحمد علام وأمينة رزق وغيرهم، وأن يظهر فى عالم الصحافة إميل وجورجى زيدان وفكرى أباظة وأنطون الجميل والزيات وعبدالقادر حمزة والتابعى ومصطفى وعلى أمين والحمامصى ومحمود وأحمد أبو الفتوح. ليست صدفة أن يظهر كل هؤلاء الرواد فى زمن واحد إنما هى الحرية بمناخها الرحب التى مكنت من بزوغ كل هذه النجوم الشوامخ فى سماء مصر، وانتشار إشعاعها فى طول العالم العربى والإسلامى وعرضه، فلا الكواكبى بكتابه الرائع «طبائع الاستبداد» الذى لعن فيه الطغاة والطغيان، ولا الشيخ على عبدالرازق بكتابه المتميز «الإسلام وأصول الحكم» الذى هاجم فيه فكرة الخلافة، لا هذا وجد زوار الفجر فى انتظاره ولا ذاك أردته قتيلا رصاصات المتعصبين!!!

إنها الحرية بكل معانيها وأبعادها إن غابت أو احتجبت فلا تسأل بعد ذلك عن الثقافة والمثقفين؛ ففى عتمة الطغيام يتحول الأديب الموهوب إلى مستكتب إن أراد أن يعيش، وينقلب الفنان المبدع إلى مداح فى ساحة السلطان!!!

مصر والثقافة:

إن مصر لم تكتسب مكانتها وعظمتها فى العالمين العربى والإسلامى إلا بهذا الإشعاع الثقافى الذى خرج من أرضها ليأسر القلوب والعقول، ومصر لم تهبط مكانتها ولم ينحسر تأثيرها إلا عندما ركبتها الدكتاتورية وقتلت فى إنسانها روح الخلق والإبداع، وأصبحت الكفاءات والمواهب تصنع بقرارات الحكام بعدما أجدبت الأرض ولم تعد صالحة للصعود والتألق، وتلك محنة الدكتاتورية وداؤها القاتل فتلبيس الدولة أدواراً ثقافية وتهميش دور المجتمع المدنى وتلوين الثقافة بالألوان التى يرتضيها الحكام لا يمكن أن تخلق أجيالا من المبدعين ولا أن تلد بعثًا ثقافيًا رائدًا. ولا أخال أن مصر عاجزة عن إدراك ما فات وبناء ما تهدم ولكن شرط الإمكان يبقى دائمًا فى مناخ الحرية الذى تكتنفه ديمقراطية حقيقية تتيح التعبير والجدل بلا قيود سلطوية وتمكن من اعتلاء المنابر بلا احتكارات إعلامية!!!

وتلك قضية مصر الأولى، بل وقضية العالم العربى من محيطه إلى خليجه، وعلينا أن نعمل على كسبها إن أردنا حقًا مكانًا بارزًا تحت سماء القرن الواحد والعشرين!!!

المشروع الثقافى العربى:

وإذا كان علينا اليوم أن نعيد النظر فى أوعيتنا الثقافية، وأن نراجع مضامينها، وأن نوجهها إلى بناء ثقافة المستقبل، فإن أول الخطى تتحدد فى تأمين المجتمعات العربية من الخوف وهدم جدران الاحتكار الإعلامى الذى تمارسه معظم النظم العربية على مواطنيها فتداول الفكر والرأى لابد أن تتفق والأصول الديمقراطية ومن هنا يتحدد المشروع الثقافى العربى وفقًا للمبادئ الأساسية التالية:

١- قصر دور الدولة على دعم الأنشطة الثقافية بالمعونات المالية والعينية فضلا عن التشجيع المعنوى.

٢- إطلاق حرية تأسيس وامتلاك الصحف والمجلات للأفراد ومنظمات المجتمع المدنى.

٣- إطلاق حرية تأسيس وامتلاك قنوات البث الإذاعى والتلفزيونى للأفراد ومنظمات المجتمع المدنى.

٤- إعادة النظر فى قوانين الصحافة والنشر لرفع العوائق القانونية التى تحول دون تداول الفكر بحرية واسعة.

٥- تشجيع منظمات المجتمع المدنى العاملة فى الحقل الثقافى برفع القيود والمعوقات القانونية والإجرائية التى تفرضها القوانين المنظمة للعمل الأهلي التطوعى.

٦- تأسيس إتحاد للمثقفين العرب تحت مظلة جامعة الدول العربية يكون من أولى مهامه حماية حرية تداول الثقافة فى العام العربى.

ولا أخال أن إعادة بناء وتشكيل الثقافة العربية يمكن أن يكون محل مشروع فردى أو جماعى يعكف على إعداده فريق من المثقفين، ولكنه يأتى نتيجة تراكمات وتفاعلات ثقافية عديدة فى إطار من الحرية الواسعة التى تتيحها المبادئ الست التى حددناها سلفًا.

هكذا أرى أننا لسنا بصدد مشروع ثقافى عربى ولكننا بصدد مشروع لتحرير الثقافة العربية من استبداد السلطة بفتح الأبواب والنوافذ على تيار ثقافى يتيح لأمتنا العربية بناء ثقافيًا فاعلاً يجمع بين روافد تراثنا ومتطلبات عصرنا.

تعقيب أو مداخلة يطرحها الدكتور حسن عبد ربه المصري.. هل الثقافة العربية قادرة على قبول الآخر!!

حسن عبد ربه المصرى

مقدمة

الثقافة كما أصبح معروفا عنها بعد هذه العقود الطويلة من الفحص والتمحيص والاختلاف والاتفاق، هى جملة المضامين الفكرية والوجدانية والتنوقية التى نراها حولنا ويشارك فيها أفراد المجتمع على مستوى حياتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والترفيهية، وهى من جانب أخر تمثل القوة المؤثرة فى مختلف مكونات المجتمع وهياكله ومؤسساته وفى نفس الوقت هى إحدى افرازات هذا التأثير المتبادل واحدى نتائجه الملموسة.

.والمجتمع يفرض مفاهيمه الثقافية مع كل مشروع يتعايش معه سواء كان سياسيًا أو اقتصاديًا أو إجتماعيًا أو ترفيهيًا وينتظر أفراده من هذه المشاريع أن تعطى لهم ثمارًا، أهم ما يميزها أنها تمكنهم من إحداث التطوير والتحديث اللازم لثقافتهم وفق معتقداتهم التى تتأثر بكل ما يطرح عليهم من مشاريع فى كافة مناحى الحياة.

ليس هناك خلاف على أن المجتمع.، أى مجتمع متباين التكوين داخل إطار هويته المتفق عليها وضمن تجانس عناصره التى يتشكل منها، من هنا لايمكن الحديث عن اطار ثقافى واحد يضم داخله كل افراد هذا المجتمع مهما صغر حجمه .. حيث هناك اطر ثقافية متباينه تعبر عن كل تجمع أو تيار داخله.

هذا التباين الواضح فى كل مجتمع يفرز مكونات ثقافية تعبر عن فلسفة نظام الحكم الذى يدير شئونه، يقابلها فى الناحية الاخرى مكونات ثقافية تعبر عن قوى المعارضة أو الاختلاف داخل المجتمع الذى يحكمه هذا النظام.. وليست هذه الفرضية قاصرة على ثقافتنا العربية فحسب بل هى ممتدة إلى كل المجتمعات التى تعيش فوق

أرضنا فقد لوحظ أن أقدر النظم الحاكمة تعبيراً عن المفاهيم الديمقراطية لم تتمكن من صب جماهيرها فى قوالب كما لم تفلح فى اجتذابهم إلى مفاهيم أو تصورات ليس لها قبول فيما بينهم. المجتمعات الإنسانية بلا استثناء تعيش حياتها اليومية وتتحرك عبر اطر ثقافية متعددة ومتباينه ونقصد بالتباين هنا تباينا على مستوى النظام الحاكم وآخر على مستوى القوى المختلفة معه أو المعارضة.، فأى نظام حكم مهما كانت نوعيته حتى لو كان ديكتاتورياً يقوم على فرد واحد، تتنازعه صراعات خفية بين التحالفات التى يتكون منها ويقوم عليها.، ناهيك عن المعارضة التى تعكس فى كل الأحيان خاصة فى أوطاننا العربية ثقافات متعددة ومتنوعة .. الآن الجميع محكومون بمحددات القوانين التى تفرضها هذه الاطر الثقافية وما ينتج عنها من قيم فكرية.

نعرف جميعا أن ثقافتنا العربية تعيش أزمة قديمة تحدث عنها الكثيرون بشكل أو بآخر وتناولتها الاقلام بالتحليل والتشريح بغرض المساهمة فى علاجها من الأمراض التى المت بها.. وأنا أعنى هنا الثقافة الناطقة بلسان أنظمة الحكم والثقافة التى تعكس توجهات المعارضة وقوى الرفض في نفس الوقت..

ثقافة الانظمة الحاكمة تعمل جاهدة على فرض ارائها ورؤيتها ولا ترضى عن ذلك بديلاً باعتبار أنها- من وجهة نظرها- الاقدار على سير أغوار المجتمع الذى دان لها بالحكم، وتعمل جاهدة عن طريق أساليب فكرية وسياسات أمنية وتطبيقات إدارية على الحد قدر الاستطاعة من صوت الاعتراض والمعارضة بحيث يصبح خافتا أو معدوماً إن استطاعت.. ووسائلها فى ذلك لا حصر لها .. المهم أن أنماطها الثقافية التى توفرها من خلال المؤسسات الاعلامية والثقافية والتعليمية تقوم على حقيقة لا يمكن إنكارها وهى "لامكان للغير إلى جوارى ولا صوت يصل إلى الجماهير إلا صوتى ولاقبول للآخر مهما كانت الأسباب أو دواعى الصالح العام..

أما ثقافة الاعتراض والرفض بكل تياراتها وألوانها فليست على وفاق فيما بينها وليس هناك ما يجمعها على مستوى اطار المجتمع إلا كونها تقف على النقيض مما تطرحه أنظمة الحكم من ثقافات .. فهى متنابذة ومتناحرة وتشكل قيم الاقصاء والابعاد وعدم الاعتراف بالآخر اساساً لكل أشكال التخاطب فيما بينها خاصة حين يتناول كل منهم الآخر بالحديث أمام القاعدة الاساسية من اتباعه، كما أن كل منهم يحمل فى داخله أيماناً راسخا باحقيته- منفردا- فى التعبير عن المجتمع ككل واصرار برفض مشاركة الاخر فى أى تحرك يحقق الصالح العام وشموخاً يمثل قيم التعالى على كل ما

عاداه من الوان ثقافية أو سياسية..

ليست اللحظة مواتية للبحث ايهما بدء ثقافة السلطة أم ثقافة المعارضة، ومن كان فعله رداً لفعل الآخر!! كما أنه ليس من المناسب أيضاً تبادل الاتهامات وتقديم الذرائع.. لأن التمسك بالسير فى هذا الطريق لن يقود إلى رؤية مشتركة وإنما سيدلل من جديد على عدم اتساع ثقافتنا للآخر بالرغم من إنه الوجه الآخر للعملة شاءت الأنظمة الحاكمة أم ابت.. ورضيت تيارات المعارضة أم اعترضت!! لاتتطلب اللحظة الراهنة بكل اشكالياتها وتعقيداتها تأكيداً على أن ثقافة الإسلام الذى تراه الاغلبية المرجع الأساسى للثقافة العربية عندها من سعة الصدر والقدرة على قبول الآخر كما لاتحتاج إلى توثيق على عظمة هذه الثقافة فى مجال التسامح المحسوب مع المخالفين له!! فهذه مسلمات لاخلاف عليها ولا إنكار لها.. ما نحن بصدده هو الاشارة بصدق إلى اتساع الهوة بين ما يخص عليه ديننا الحنيف من احترام للآخر ومنحه حق التواجد والتعبير عن حياته وممارسة خصوصياته حتى ما يتعلق منها بشعائره الدينية، وبين ما تعيشه الثقافة العربية اليوم من وقائع تتمثل فى تبادل الازدراء والتهميش والاقصاء والنبذ وما ترتب عليها من نتائج سلبية فى مجملها على امتداد عشرات السنين..

اللحظة تتطلب من الجميع أنظمة وتيارات معارضة أن نضع بندا واحداً على جداول أعمال الثقافة العربية لفترة قادمة.. بنداً واحداً مهما كانت الدعاوى والارتباطات والمسئوليات والأهداف.. الخ.. هذا البند يقول.. تعالوا جميعاً بلا استثناء نتحاور إنطلاقا من مبررات الاختلاف والتنافر والتباعد حتى نصل بقوة الاصرار على تحمل مسؤلية مستقبل مجتمعاتنا.. إلى ارساء مقومات قاعدة الاصغاء فيما بيننا ودواعى التفاهم على كل ما يمثل الصالح العام ومصوغات الاحترام التى تجمعنا..

كل تجارب المجتمعات التى سبقتنا إلى اكتشاف ما يقود إلى طريق البناء المستقبلى الايجابى الواقعى ونجحت فى السير قدما نحو هدف الانماء .. نؤكد أننا بدون الحرص على التكاتف معا لمناقشة هذا البند بكل مصداقية وشفافية.. وبدون الاصرار على أن ينتهى بنا العمل الجاد إلى إتاحة الفرصة كاملة للآخرأن يتواجد وأن يعبر وأن يتبارى داخل دوائر الضوء المتوافقة والمتعارضة من أجل صالح الجميع وفق معايير حضارية طمستها أيادى السلطة والمختلفين معا.. سنجد أنفسنا فيما لايقاس من زمن أكثر تنافراً وتباعداً فيما بيننا واغلظ قلوباً واشد عدوانية ضد أنفسنا..

اسمحوا لى أن اقول الآخر فى الحقل الثقافى بكل مشتملاته هو اللبنة الأولى

والاساسية التى تقام عليها وتبدأ منها كافة مشاريع الاصلاح السياسى والاقتصادى والتعليمى والاجتماعى.. الخ التى تحاول الأنظمة والتيارات المخالفة لهذه طرحها وتعمل على تنفيذها كل وفق رؤيته وفلسفته، ولن يتحقق لأى من هذه المشاريع التواجد والتفاعل والاستمرار والوصول إلى الأهداف المنشودة إلا إذا كان للآخر مكانًا واضحًا ومعروفًا تحت الشمس وليس ورائها!!.

وشكراً،

مستقبل الثقافة العربية بين «الأسلمة» و «الأمركة»

رضا هلال

ماهى الثقافة؟

حسبما رأى عالم الانثوبولوجيا ألفرد كروبر وكلاهون، فإن هناك نحو ١٦٠ تعريفا للثقافة.

وقد عرف قاموس اكسفورد الثقافة بأنها: "الاتجاهات والقيم السائدة فى مجتمع معين، كما تعبر عنها الرموز اللغوية والأساطير والطقوس وأساليب الحياة ومؤسسات المجتمع التعليمية والدينية والسياسية. وتقول منظمة اليونسكو: "إن الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن ينظر إليها على أنها جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التى تميز مجتمعًا بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وهى تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات.

وتتمايز الحضارة عن الثقافة بأن الحضارة لها مكون مادى تكنولوجى، وبالتالى الحضارة مرتبة أعلى من الثقافة من حيث أنها الثقافة مضافا لها مكون مادى تكنولوجى أبدعه شعب تلك الثقافة.

وكل حضارة، قد سعت إلى توحيد عالمها فيها أو اصطدمت به منذ الحضارة الفرعونية وحتى محاولة "أمركة العالم" فى أيامنا.

وفى كتاب المؤرخ الفرنسى بروديل "المتوسط والعالم" فصل تحت عنوان "الحضارات فردوس البشر وجحيمهم"، جاء فيه. "أن المتوسط يقيم حضارات هائلة ومجموعات ثقافية. الحضارة الأولى هى الحضارة الغربية، وعلى الاصح اللاتينية- الرومانية، والحضارة الثانية هى الحضارة العربية- الإسلامية. وبين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية تعارض عميق يقوم على التنافس والعداء والاقتباس".

وقد كان المؤرخ الشهير أرنولد توينى سباقًا فى الإشارة إلى "تدافع الحضارات

وتعاقبها" في محاضرته الشهيرة عام ١٩٤٧ حول الموضوع والتي تضمنها كتابه "حضارة زاحفة "Civilization on Trail" فقد اعتبر توينى فى محاضرته أن الحادثة الأهم والأكبر فى القرن العشرين والتى سيقف عندها المؤرخون كثيرا فى القرون المقبلة هى حادثة اصطدام الحضارة الغربية بسائر المجتمعات الأخرى القائمة فى العالم. وبدت أهمية هذا الحدث- فى رأيه- فى أن الخطوة الأولى نحو توحيد العالم فى مجتمع واحد وذلك عن طريق تحطيم التراث الاجتماعى الاقليمى للحضارات الأخرى عند اصطدامها بالتراث الاجتماعى الغربى.

وألح توينى على أن "الدين" سيكون مجالا رئيسيا للتصادم إلى جانب مجالات الاقتصاد والصناعة والحرب والسياسة!

كما كان توينى سباقاً فى الإشارة إلى أن الدين مرجع أساسى لكل حضارة وإلى أن كلا من الديانات الأربع الكبرى: المسيحية والإسلام والهندسية والبوئية ذات رسالة عالمية. ولذلك تصادمت الحضارة اليونانية -الرومانية ذات الجذر المسيحى مع الحضارات الأخرى فى مسعاها لتوحيد العالم.

وفى كتابه "ثقافات فى صراع: المسيحيون والمسلمون واليهود فى عصر الاكتشاف" الصادر عن جامعة اكسفودر عام ١٩٩٥، واصل المؤرخ والمستشرق برنارد لويس التأسيس النظرى للصراع بين الغرب والعالم الإسلامى، على أرضية كتابه السابق "الغرب والإسلام"، وليعلن انتصار الغرب الأوروبى- الأمريكى على العالم الإسلامى على طريقة الإعلان الأيديولوجى لفرانسيس فوكوياما لانتصار الغرب الرأسمالى- الليبرالى على الاتحاد السوفييتى والشيوعية، معتبرا ذلك الحدث "نهاية التاريخ".

وجاء صمويل هانتنجون عام ١٩٩٦، بكتاب "صدام الحضارات: إعادة تشكيل النظام العالمى"، ليواصل التأسيس النظرى لمقولة صدام الحضارات.

وفى الحق أن هانتنجون- بعكس برنارد لويس- لم يختصر الصدام بين الحضارات فى الصدام بين الحضارة الغربية والإسلام. ففرضية الكتاب هى أن تشكيل النظام العالمى سيحكمه الصدام بين سبع أو ثمانى حضارات، وقد انطلق هانتنجون من أن الانقسامات الكبيرة بين البشر فى العالم الجديد ستكون ثقافية. فكل مجموعة من البشر تحكمها عناصر موضوعية مشتركة مثل الدين واللغة والتاريخ والمؤسسات

والعادات ولذلك، فإن المنازعات الأساسية فى السياسة العالمية ستحدث بين أمم ومجموعات لها حضارات مختلفة وأن الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون هى خطط المعارك فى المستقبل.

وفى هذا الإطار قسم هانتنجون العالم إلى سبع أوثمانى حضارات كبرى تشمل الغربية، والكونفوشيوسية واليابانية، والإسلامية، والهندية، والسلافية الارثوذكسية، والأمريكية اللاتينية وربما الافريقية.

ويرسم هانتنجون خط تقسيم بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى وهو خط الحدود الشرقية للمسيحية الغربية. ويمتد هذا الخط عبر ما يشكل حاليا الحدود بين فنلندا وروسيا ودول البلطيق وروسيا ويمر عبر بيلاروسيا وأوكرانيا فاصلا غرب أوكرانيا الأكثر كاثوليكية عن شرق أوكرانيا متأرجحا للغرب ليفصل ترانسلفانيا عن بقية رومانيا ثم يمر بإمتداد الخط الذى يفصل حاليا كروانيا وسلوفينيا حيث الأغلبية كاثوليكية عن بقية يوجوسلافيا (الأرثوذكسية). وكما يقول هانتنجون، فإن الشعوب القاطنة إلى الشمال والغرب من هذا الخط بروتستانت أو كاثوليك يتقاسمون تجارب مشتركة للتاريخ الأوروبى تتمثل فى: الاقطاع ، والنهضة والإصلاح، والتنوير، والثورة الفرنسية، والثورة الصناعية.

ولا تتضمن الحضارة الغربية المسيحية عند هانتنجون اليونان وشرق أوروبا وروسيا (لأنها مسيحية ارثوذكسية) ولا تتضمن أمريكا اللاتينية (برغم أنها مسيحية كاثوليكية). أى أن الغرب المسيحى عند هانتنجون- هو أمريكا وأوروبا الغربية المسيحية.

وبهذا التحديد للغرب يبدو الصدام عند هانتنجون بين الغرب وبقية العالم.

لقد أثارت مقولة هانتنجون عن صدام الحضارات جدلا لم ينقطع واعتراضا من الكثرة بما فيها إدارة كلينتون حتى جاءت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لتجعل منها نموذجا نظريا تفسيريا Paradigm لتفسير ما حدث . انبرى هانتنجون فى مقالات ومقابلات وندوات ليختزل صدام الحضارات من صدام بين الغرب(وأمريكا خاصة) وبقية العالم على صدام بين الغرب والإسلام على نمو ما ورد فى مقاله "عصر حروب الإسلام" بالعدد السنوى لمجلة "نيوزويك" لعام ٢٠٠٢، معتبرا أن «حروب الإسلام» حلت محل "الحرب الباردة" و أن "الإسلام الأصولى" حل محل «الشيوعية». وبذلك تلافى

هانتنجون مع تفكير تيار المحافظين الجدد الذين سيطروا على إدارة جورج دبليو بوش ثم على تفكيره بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

وقد أعلى هذا التفكير من التوجه نحو «أمركة الثقافة العربية - الإسلامية" فى إطار مشروع أكبر هو "إعادة تشكيل المنطقة العربية بالقوة العسكرية لضرب الدول المارقة والتنظيمات الإرهابية كما حدث مع أفغانستان والعراق، وبتغيير البيئة الثقافية التى تعتبرها أمريكا داعمة أو مؤيدة للإرهاب والتطرف.

أمركة الثقافة العربية.

فى عام ١٩٤٥، حلت المدمرة الأمريكية "كوينسى" فى «البحيرات المرة» المصرية، ثم حطت فى ميناء جدة السعودى. وكان على متن كوينسى الرئيس الأمريكى فرانكلين روزفلت قادما من قمة يالطا التى جمعته مع الزعيم السوفيتى جوزيف ستالين ورئيس الوزراء البريطانى ونستون تشرش. وعلى شاطئ البحيرات المرة التقى روزفلت بعاهل مصر الملك فاروق وفى جدة التقى الملك السعودى بن سعود وأبنائه. وعلى مدى خمس ساعات على ظهر المدمرة "كوينسى"، تبادل الرئيس روزفلت والملك بن سعود الحديث حول البترول، وفلسطين، ومصير الامبراطوريات.

وكان قدوم "المدمرة كوينسى" وعلى متنها روزفلت إلى المياه العربية، إيذانا بقدوم عصر الأمركة والحلول الأمريكى محل الامبراطورية البريطانية من أجل البترول واسرائيل واحتواء الشيوعية.

وبعد٥٥ عاما من قدوم المدمرة "كوينسى"، وفى ١٢ أكتوبر ٢٠٠٠، لاقت مدمرة أمريكية أخرى هى المدمرة "كول" مصيرا مخالفا، إذ قام بتدميرها تنظيم "القاعدة" الإسلامى، الذى أسسه وتزعمه الثرى السعودى أسامة بن لادن.

وكان تدمير "كول" بعد أكثر من نصف قرن "كوينسى" نقلة كبرى للصدام بين "الأسلمة" و "الأمركة" الذى وصل ذروته بعد أقل من عام يوم هجوم الطائرات الانتحارية على نيويورك وواشطن فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١، الذى اعتبره بعض الاسلاميين "غزوة نيويورك وواشنطن".

وبين قدوم روزفلت عام ١٩٤٥ وقدوم جورج دبليو بوش عام ٢٠٠٣ (بعد احتلال العراق) إلى المنطقة ٥٨ عاما من العلاقة المضطربة بين أمريكا والعالم الإسلامى، ومن

التعايش والصدام بين "الأمركة والأسلمة".

لقد خرجت الولايات المتحدة من الحرب العالمية الثانية. قوة عالمية عظمى فى نظام عالمى أصبح ثنائى القطبية لحوالى نصف قرن، ثم أصبحت القوة العظمى الوحيدة بنهاية الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفييتى ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية ظل السعى الأمريكى باتجاه "أمركة العرب" لضمان المصالح الأمريكية متمثلة فى البترول وتأمين اسرائيل الاتحاد السوفييتى.

فى هذا السياق، شجعت أمريكا نظما انقلابية عسكرية فى إطار انهاء إرث الامبراطورية البريطانية والمواجهة مع الشيوعية واحتواء الاتحاد السوفييتى، من منطلق أن تلك النظم "وطنية" أو "عروبية" ومعادية للشيوعية.

وعندما أبدت تلك النظم محاولات استقلالية تجاه أمريكا واقترابا من الاتحاد السوفييتى، شجعت الولايات المتحدة النظم الملكية المحافظة والتقليدية فى المنطقة.

وانتهت أمريكا إلى دعم النظم الاوتوقراطية المأمركة والمتحالفة معها لضمان مصالحها أى البترول وتأمين. إسرائيل، وهنا تنكرت أمريكا ليس فقط للشعوب وإنما ما تعارضت أيضاً مع القيم الإمريكية مثل الديمقراطية والحرية.

وجرى ذلك فى ارتباط مع أمركة الثقافة (نموذج الحياة) إذ أن الأفلام الأمريكية اكتسحت دور العرض، فتراجع الانتاج السينمائى فى بلد مثل مصر من ٣٠٠ فيلم فى السنة إلى ستة أفلام.

وتصدرت الصورة المتلفزة الأمريكية المواد المقدمة فى قنوات التليفزيون والفضائيات وسوق الفيديو.

وهيمنت أمريكا على الأخبار والمعلومات المتداولة من خلال وكالة "الاسوشيتدبرس" للأخبار والصور ومن خلال شبكة "الانترنت".

وارتبطت الهيمنة الأمريكية على فضاء الترفيه والاتصالات والمعلومات، بتغلغل النموذج الأمريكى فى طريقة العيش من "الجينز" إلى "الكوكاكولا" وما كدونالدز" وأغانى "البوب".

وقد ساعدت على "أمركة الثقافة" فى العالم العربى، طبيعة النظام الاقتصادى فى دول المنطقة، فهو نظام صرف وانفاق قبل أن يكون نظام انتاج. وهو نظام ريعى

يقوم على الريع الاستخراجي "البترول" أو الريع الخارجي "المعونة" ولأن أمريكا هى التى تستخرج البترول وهى التى تقدم المعونة فإن الدول العربية تصرف الكثير من السريع فى استيراد المنتجات الاستهلاكية الامريكية.

أسلمة الثقافة العربية

إذا كانت "الأمركة" فى العالم العربى والإسلامى، قد بدأت غلبتها بعد هزيمة ١٩٦٧، فإن غلبة الأمركة ارتبطت بصعود الأسلمة أى عودة أواستعادة الإسلام كبديل سواء على مستوى الملبس والمظهر ونموذج الحياة عموما أو على مستوى النموذج السياسى البديل بنهج العنف أو بمنهج التربية والسياسة.

لقد كانت هزيمة ١٩٦٧ محكا قاسيا للنظم الانقلابية العسكرية التى رفعت دعاوى تحرير فلسطين والوحدة العربية، والصدام مع الغرب بقيادة أمريكا وتحقيق التنمية، إذ انتهت تلك النظم بهزيمة مدوية أمام اسرائيل التى تصفها بـ"الكيان الصهيونى"، واحتلال اجزاء من التراب الوطنى ثم مصالحة اسرائيل والتحالف مع أمريكا وفتح الأبواب على مصرعيه للتدخل الأجنبى سياسيا واقتصاديا ومقابل شعارات التصنيع من الإبرة للصاروخ ومجتمع الاستهلاك من التيفزيون إلى السيارة، انتهت تلك النظم فى فخ الديون الخارجية والعجز المالى والمعونات الأمريكية. ومقابل دعاوى الحداثة مع الاصالة والعلم مع الإيمان، انتهى الأمر بالانشقاق والتفسخ على صعيد المجتمع والثقافة. وتحولت الدولة إلى أداة أمنية قمعية برغم التبجح بالشعارات الديمقراطية.

وهكذا ارتبطت "الامركة"بـ"العجز أمام اسرائيل" .. و"غياب الديمقراطية" و"الفشل الاقتصادى".

وظهرت "الأسلمة" كرد اجتماعى احتجاجى، وتمثلت فى ثلاثة مظاهر – ظواهر.

مظهر العودة إلى الإسلام كنظام كامل للحقيقة فى علاقة الإنسان بالكون، ونظام للحياة (السلوكيات والقيم) ونظام للطقوس والعبادات وأنماط الملبس والمظهر والمناسبات الاجتماعية (الحجاب واللحية) وقبول لتطبيق الشريعة الإسلامية.

والمظهر الثانى للأسلمة، كان صعود الإسلامى السياسى السلفى الذى توسل السياسة من أجل التغيير الاجتماعى مستفيداً من المظهر الأول أى الإحياء الآسلامى

فى المجتمع .

والمظهر الثالث للأسلمة، تمثل فى جماعات العنف الاسلامى التى توسلت العنف والانقلاب للاطاحة بدولة– الامركة، أو بمعنى آخر تبنى الارهاب لاسقاط النظم المتحالفة مع أمريكا .

وخلال التسعينيات، مثلت جماعات العنف الاسلامى تحديا لسلطة الدولة، فدخلت معها الدولة –العربية فى حرب استئصال. وخلال تلك الحرب التى انشغلت فيها والدولة بالحفاظ على سلطتها واحتكارها لشرعية استخدام العنف، استفاد الاسلام السياسى من انشغال الدولة فى زيادة "أسلمة المجتمع" ليحتكر الشارع فيما تحتكر الدولة السلطة، حتى يحين الوقت الذى تسقط فيه السلطة ثمرة فى حجر دون اللجوء إلى العنف.

لب الموضوع هنا أن الأسلمة سواء فى جانبها السلوكى أو السياسى أو العنفى هى فى جزء منها رد فعل لعملية «الأمركة»، بالنظر إلى ارتباط الأمركة فى الشرق الأوسط خلال العقود الثلاثة الماضية بغياب الديمقراطية والانحياز الأمريكى لإسرائيل دون انجاز اقتصادى.

ويوضح الشكل التالى الأسلمة كاستجابة (رد فعل) للأمركة.

فعملية الأمركة تؤدى إلى الاغتراب وأزمة الهوية على مستوى الفرد، بما يزيد من عملية الاحياء الثقافى والدينى فى المجتمع، هذا من ناحية، ومن ناحية تؤدى عملية الأمركة إلى زيادة القدرة العسكرية والأمنية لدى الدولة، بما يدفع المجتمع إلى الاحتماء بالدين والجماعة الاسلامية فى مواجهة الدولة القوية أمنيا وعسكريا وعاجزة اقتصاديا .

لقد شهدت المجتمعات قاطبة فى مسيرتها للحداثة دورات من الإحياء الدينى كرد فعل ضد عنف الحداثة، كما شهدت ظهور حركات أصولية دينية كرد عنيف على عنف الحداثة، ولكنها ما لبثت أن توارت وأصبحت هامشية مع تقدم الحداثة ذاتها وسيطرتها، فتقدم الحداثة ارتبط بتقدم الديمقراطية وتعزيز قدرات المجتمع المدنى وتجدد الثقافة الوطنية، والانجاز الاقتصادى على مستوى الدولة والفرد وهنا تختلف "الحداثة" عن "الامركة".. ولذلك ظلت "الأمركة" تغذى نقيضها أى "الاسلمة" التى وجهت ضربات موجعة لأمريكا في الشرق الأوسط، كان أهمها الثورة الإسلامية فى إيران عام ١٩٧٩ التى أطاحت بحكم الشاه الحليف لأمريكا، ثم اغتيال الرئيس أنور السادات عام

١٩٨١، وتفجير مقر مشاة البحرية الأمريكية فى بيروت ١٩٨١، إلى محاولة الشيخ عمر عبد الرحمن تفجير مركزا التجارة العالمى فى نيويورك عام ١٩٩٣، وتفجير مجمع "الخبر" لسكن الأمريكيين فى السعودية عام ١٩٩٥، ثم تفجير سفارتى الولايات المتحدة فى كينيا وتنزانيا عام ١٩٩٨، وتدمير المدمرة الأمريكية "كول" عام ٢٠٠٠، حتى كان هجوم الطائرات الانتحارية على نيويورك وواشطن عام ٢٠٠١.

لقد كان حدث الهجوم الإرهابى على نيويورك وواشنطن فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١، حادثا فاصلا فى العلاقة بين "الأمركة" و"الأسلمة".

فمن جهة، عنى الحدث أن تنظيمات العنف الإسلامى وفى مقدمتها تنظيم القاعدة "بزعامة بن لادن، قررت نقل الحرب إلى أمريكا فى عقر دارها، انتقالا من العدو القريب أى النظم التى فشلت فى الإطاحة بها لتكون بديلها، إلى العدو البعيد أى أمريكا باعتبارها الحامية لتلك النظم.

ومن جهة ثانية، عن الحديث نهاية رعاية أمريكا للتنظيمات الإرهابية التى وظفتها خلال الحرب الباردة مثل تنظيم القاعدة، بل إعلان الحرب ضدها وضد الدول التى توفر لها ملاذا آمنا.

والاستنتاج هنا أن جماعات العنف الإسلامى لا مستقبل لها فهى- من ناحية- لاتملك أرضية اجتماعية واسعة بين سائر المسلمين. ومن ناحية أخرى أصبحت تلك التنظيمات العنيفة هدفا لحرب أمريكية متواصلة زمنيا وجغرافيا.

غير أن هزيمة جماعات العنف الاسلامى وكل أشكال الأصولية المسلحة لن تعنى نهاية "الاسلمة" فالتوجه الامبراطورى الأمريكى الذي تأكد مع سيطرة المحافظين الجدد على التفكير الاستراتيجى الأمريكى، يتضمن إعادة تشكيل العالم الاسلامى استنادا علي مبدأ "الأمريكية- العالمية" أى فرض القيم والمصالح الامريكية بالقوة العسكرية. أو بمعنى آخر: الأمركة بالعسكرة.

وفى هذا السياق، كانت الحرب ضد افغانستان .. ثم الحرب ضد العراق.

وفى هذا السياق أيضا طرحت مبادرة بوش للشراكة بين الشرق الاوسط والولايات المتحدة، حسبما وردت في خطابه يوم ٢٦ فبراير ٢٠٠٣ أمام معهد "أميركان التبرايز" تم توضيحه فى خطابه يوم ٩ مايو ٢٠٠٣ (بعد شهر من سقوط بغداد) أمام جامعة ثاوث كارولينا. وتهدف مبادرة الشراكة بين أمريكا والشرق الأوسط- فى النهاية

إلى أمركة المنطقة ليس فقط من خلال منطقة تجارة حرة تضم اسرائيل، وإما بتدخلات حصرية فى ميادين التعليم والخطاب الدينى والاعلام والمرأة والمجتمع المدنى.

وبرغم كل ما شاع فى خطاب الصقور والمحافظين الجدد قبل احتلال العراق عن فرض الديمقراطية فى العالم الإسلامى، فإن، واقع الحال فى افغانستان ثم العراق وبقية المنطقة يؤشر إلى أن أمريكا تهدف إلى "الامريكوقراطية" وليس "الديمقراطية" ، وهنا الامريكوقراطية تعنى النظام السياسى المتوافق مع "الأمركة" وتظل العسكرة الملاذ الاخير للأمركة خاصة بعد أن أصبحت أمريكا جارة فى المنطقة بجيشها فى افغانستان والعراق.

ويكشف واقع الحال- أيضا- أن التوجه لإعادة تشكيل العالم الاسلامى بالعسكرة والأمركة، لو ولن ينهى "الاسلمة".

فالانتخابات المحلية والبرلمانية التى أجريت فى الدول الاسلامية بعد هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ فازت بالسبق فيها الاحزاب الاسلامية. ففى تركيا شكل حزب العدالة والتنمية الاسلامى الحكومة الاسلامية الثانية (بعد حكومة اربكان عام ١٩٩٧).

وفى باكستان فاز تحالف الاحزاب الدينية فى الانتخابات المحلية والبرلمانية التى أجريت في اكتوبر ٢٠٠٢. وفى المغرب، ضاعف حزب العدل والتنمية الاسلامى عدد أعضائه فى البرلمان في انتخابات ٢٠٠٢. وفى الجزائر. أصبحت حركة المجتمع والسلم الكتلة الثالثة في الانتخابات المحلية. وفى انتخابات البحرين والاردن خلال عام ٢٠٠٣ تقدم الاسلاميون.

وبعد الغزو الأمريكى للعراق، عاودت جماعات العنف الإسلامى نشاطها لتضرب الرياض والدار البيضاء فى مايو ٢٠٠٣. وربما يكون العراق مرتعا لها لمقاومة الاحتلال الامريكى، ناهيك عن مطلب من ينادون بدولة إسلامية فى العراق. وهناك على امتداد العالم العربى والاسلامى، من يوثقون عرى تحالف بين التيارين القومى العربى، والاسلامى فى مواجهة "الأمركة".

وهكذا يبدو أن المستقبل العربى- الإسلامي، بافتراض سيناريو خطى (أى سير الأمور فى خطها الحالى) مرهون باستقطاب وتصادم بين الأمركة و "الأسلمة" وضحية لضربات وضربات مرتدة، وفى هذا السيناريو ستعانى الثقافة العربية التمزق والتفسخ، ويظل الانقسام داخل النخبة المثقفة بين مثقفى الدولة السلطة والمثقفين الإسلاميين ومن

يسمون بالمثقفين الديمقراطيين أو الليبراليين، وربما يستعر أوار الحرب الثقافية بين "مثقفى التطرف" و "الحربجية" و "ماريتر العرب".

ولن يوقف هذا التمزق والضياع إلا أن تتبنى النخبة المثقفة العربية عقدا اجتماعيا جديدا بنوده الحداثة وليس الأمركة.

الديمقراطية وليس الأمريكوقراطية.

تكييف الثقافة الإسلامية مع الديمقراطية، أى تكييفها لتتبنى حكم الشعب وسيادة القانون وضمان الحريات الاساسية والمساءلة وتمكين المرأة.

لقد تكيفت الثقافات الاسلامية مع ثقافات وبيئات مختلفة، ولنتأمل تاريخ الاسلام في الهند واسبانيا وانفتاح الاسلام على حضارة اليونان القديمة ونقلها إلى أوروبا، ولنتأمل تجارب المسلمين فى التسامح والانفتاح . وهنا نتحدث عن "الثقافة الإسلامية" و "المسلمين" وليس جماعات وتنظيمات "الاسلاميين" التى تكفر بالديمقراطية، أو تلك التى تقبل بها كأداة وسيلة وليس كمنظومة قيم .

أى أننا نتحدث عن "مسلمين ديمقراطيين"

إن ديمقراطية المسلمين هى التى تحررهم من ..."الأمركة" وبالاعم من الاستعمار الخارجى والاستبداد الداخلى.

وديمقراطية المسلمين هى التى تحد من حروبهم الداخلية والخارجية.

لقد قبل كثير إن الديمقراطيات لا تتحارب، ولكن قليلا ما قبل إن الديمقراطيات لاتصدر الإرهاب.

بيد أن مشكلة المثقفين المسلمين، برغم أنهم لم يتأكدوا من صدق عزم أمريكا على فرض الديمقراطية فى بلادهم، ارحوا يعترضون صائحين: أمريكا لا يجب أن تعلمنا الديمقراطية، وأمريكا لا يجب أن تطالبنا بحكم القانون وحقوق الإنسان وتمكين المرأة وحرية التجارة.. وأمريكا لا يجب أن تقدم لنا وصفات لإصلاح خطابنا الدينى وإعلامنا وتعليمنا .. لا يكفى أن يقول المثقفون المسلمون: لا..

ولكن عليهم أن يقدموا إجاباتهم على التحديات التى تواجهها مجتمعاتهم، وإلا فرضت عليهم أمريكا إجاباتهم، أى الأمركة بالعسكرة ليكون الرد هو "الاسلمة".

نحو إطار فكرى قومى

لسد الفجوات وتكامل المكونات وتفعيل الانعزاليات نحو المعاصرة

عصام الدين جلال

سيداتى وسادتى

اسمحوا لى فى ختام هذا الحدث العامر بعميق رؤى وثاقب التوجهات للنخبة المختارة من العالم العربى لبلورة موقف من هدف هذا المؤتمر الهام.

تطلعنا نحو صياغة مشروع حضارى قومى لا يتحقق بإصدار ما نيفستو بما تظنه الاختيارات الأرجح وبتفضيل ما ننتقيه من محتوى لمفرداته. ولكن الإسهام الأجدى والأصعب هو الاهتداء والهداية إلى سبل إطلاق وتفعيل كل التوجهات والمناحى التى يزخر بها الحفل الثقافى الدقيقة والمكبوتة وتفعيلها وتفاعلها فى صراحة وحرية وندية وعلنية.

فليس هذا هو الطريق الوحيد لبلورة التزام قومى فقط ولكنه أيضًا الطاقة المفقودة والمجهضة لكل مساعينا الوطنية والقومية.

إن البيئة الثقافية الوطنية ليست خالية الوفاض ولكنها معبأة بالمعرفة المهدرة والإمكانيات المعطلة والخبرات المهمشة والمكبوتة.

ولن يفيد كثيرا أن يضيف إلى هذه الثروة الضائعة ولكن سيكون إبداعا عبقريا أن تستخرج كنوزها ونطلق العنان لتفعيلها وتفاعلها.

ونحن فى هذا السبيل لا يصح لنا أن نقلل من حجم المجالدة والمعاناة التى لا مهرب من أن يتحملها من يتعرض لهذا الواجب فمنا كثيرون عانوه على مدى السنين والأحقاب. وأملى أن تكون هذه المهمة هى موضوع اللقاء الثانى لما اقترحه أن يكون المنتدى الحضارى الدورى المستقل الذى يجمع كل المثقفين فى كل نواحى المعرفة

والتنمية الشاملة المتكاملة.

واسمحوا لى فى الدقائق المتاحة ان استعرض بعض ملامح الجهد المطلوب والعقبات الواجب تخطيها فى بعض مكونات الإطار الثقافى لمشروع الحضارة العربية. تطلعا إلى انطلاقة ثقافية قومية يطرحها مؤتمرنا، هذا فلابد من مناقشة العقبات التى تعطل انطلاق المكونات الثقافية فى هذه المرحلة.

(أولا) تتفاوت كفاءة مكونات للإطار الثقافى فى مصر وتعميق التقدم عقبات خاصة بكل مكون.

المكون الدينى للإطار الثقافى

لا يمكن الإدعاء أن المكون الدينى يعانى من قصور مقارنة بدول العالم المعاصر ولكنه يعانى من تشوهات من خلال تشابكه مع المكون السياسى الأمنى.

فالأصولية فى مصر من خلال المعايشة الدولية الطويلة أقل حدة منها فى الولايات المتحدة وإسرائيل ولكن من خلال تشابكاتها السياسية والأمنية أفرزت توجهات سلبية نحو العنف.

ولا شك أن حدة الأزمة القومية الإقليمية وشل الحلول السياسية على هذا المستوى وعلى المستوى الاقتصادى والاجتماعى والدستورى أدى إلى تضييق المنافذ السلمية للأصولية الدينية المستنيرة، إضافة إلى فتح المجال لتولى قياداتها أمام الإرهاصات والانفلات وتقديم دور التعقل والاتزان وهى أمور تحتاج لعلاج عقلانى ومتحضر يرتكز على تصويبات سياسية واجتماعية وتشريعية وتعليمية، فليس الإصلاح الأمثل للخطأ هو الكبت ولكنه طرح البدائل المستنيرة والفاعلة.

ثانيًا: المكون السياسى للإطار الثقافى

من خلال معايشة وممارسة دولية طويلة فأؤكد أن المستوى الثقافى والسياسى لرجل الشارع المصرى أعلى منه فى بريطانيا والولايات المتحدة ولكن غياب الممارسة الحرية والقيادات والبدائل الحرة والظروف الاستثنائية التى فرضت الانعزالية والتهميش أدت إلى شيوع البلبلة والتخبط واليأس خاصة وإن الضغوط الخارجية تزداد وتتصاعد مما لا يبشر بقرب انفراج هذه الأزمة، ولا شك أن معالجة الأسس الدستورية

والحزبية ووسائل الإعلام العام ضرورة ملحة لترجمة الوعى السياسى إلى مشاركة إيجابية بناءة مبنية على الممارسة الحرة.

والمسؤولية والديموقراطية والحرية لا ترسخ جذورها بالبيانات والمواثيق ولكن فقط بالممارسة كما حاجينا رؤوس السلطة فى مصر بداية من إسماعيل باشا صدقى إلى المرحوم الرئيس جمال عبدالناصر ومن تلاه.

ثالثا: المكون التاريخى للإطار الثقافى

فى خلال الفترة بعد ثورة ١٩١٩ عمل المد الوطنى كإطار محفز لانطلاقة فى مجال الثقافة التاريخية، وأتذكر أن فى جيل العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضى لم يكن لأى مثقف عذر فى عدم قراءة الرافعى والعقاد والمازنى وطه حسين. وقد اقتضت معادات ثورة ١٩٥٢ لفساد النظام الملكى والبريطانى لإسقاط الفترة الحاسمة من تاريخ مصر الحديث من الحسبان، ثم جاءت العولمة لتحاول تهميش الانتماء الوطنى وتقوم الآن ضرورة عاجلة لسد النقص فى تواصل الوعى الثقافى التاريخى ولقطاع التعليم والإعلام والسياسة أدوار حيوية فى تحقيق هذا الهدف وإهدار التراث التاريخى الثرى للثقافة الوطنية بداية من عرابى ومحاولات طمسه أو تشويهه هو إهدار للركائز والأساس الذى جعل من الحركة الوطنية رائدة لكل حركات العالم منذ القرن الثامن عشر وهى خطيئة لابد من النهى عنها والأمر بتصحيحها بمعرفة الجهود الشعبية الحرة.

- **المحتوى الأدبى والفنى للإطار الثقافى**

يعانى هذا المحتوى من تخلف مؤسف بتعدد الأسباب.

١- قصور النظام التعليمى وخاصة فى البرامج والآداء والأهم على مستوى المعلم الذى هو أول الأوليات لافتقار أعداده وتأهيله المحتوى الثقافى فى حمل أعباء الرقى الثقافى ومن البديهيات أن فاقد الشىء لا يعطيه.

٢- تساهم أجهزة الإعلام فى دعم هذا القصور وتحويل الاهتمام نحو السطحية والتسلية والترفيه، ومعالجة هذا القصور لاتقتضى فقط تحويل جذرى للاتجاه ولكن تغيير عميق فى القائمين عليه تأهيلا وجدارة وذلك فى مجال التعليم والإعلام المكتوب والمرئى والسينما والمسرح والفنون، ولا يقل هذا الإلحاح عن ضرورات

ترشيد الأوضاع الدستورية.

٣- مقولات أصحاب المصلحة فى التخفى حول الأعذار السياسية والأمنية بما يخرج عن مصلحة الوطن والنظام تقيم عقبات كؤود أمام الاستيعاب والإبداع الثقافى الذى هو محرك النمو الثقافى فى هذا المجال، ومن ثم تقوم ضرورة حماية التوجهات الثقافية والأدبية والفنية والعلمية من تشوهات الانفلات والسطحية والانعزالية من المثقفين، وعلى نفس الدرجة من الأهمية حمايتها من الأجهزة المسئولة عنها من الشطط والتخوف من الانطلاق والإبداع مما يحرم الوطن والنظام من ركائزه الثابتة نحو التقدم. وفى هذا المجال أشير إلى أن فى أكتوبر ١٩٩٣ نشرت لى الوفد مقالا طال الامتناع عن نشره فى كل أدوات الإعلام بعنوان التغيير بين الحتمية والعقبات ومافيا المنتفعين؛ وكان صلب الرسالة التى يحملها المقال أن مافيا المنتفعين هى ظاهرة عالمية فى كل نظام وأن هذه المافيا ومصالحها المتشابكة من أدنى إلى أعلى المستويات لها مصالح أصيلة فى تخريب أى تغيير حتى لو توجهت قيادات النظم نحو القناعة بحتمية هذا التغيير، والغريب فى هذه المافيا كما نشاهد الآن فى اليمين المتطرف فى الولايات المتحدة أنها أشد تطرفًا وأكثر ضراوة من محركات النظام الذى يفترض أنها تخدمها لأن منافعها العاجلة وسلطاتها غير الشرعية لا يمكن أن تتعاظم إلا فى تكريس الجمود وتعميق سلبياته إلى أبعد الحدود حتى وإن تخطت مصلحة النظم والنظام العالمى.

ومن ثم مثلت مافيا المنتفعين معول الهدم الأساسى فى الامبراطورية الرومانية إلى الخلافة الإسلامية إلى الخلافة العثمانية إلى الاتحاد السوفيتى.

والنظم فى مصر الحديثة منذ الثورة العرابية عانت من هذا المعول ما عانته ولا زالت تعانى منه.

ولكن هناك ظاهرة تمثل فى رأيى شطط فى مغالاة مافيا المنتفعين يمكن أن يكون له أخطر الاثار على المدى القصير والطويل وخاصة فى مجال الرقى الثقافى.

وهو منحى معاداة الفكر والتوجس منه؛ فكل النظم تعادى وتتوجس من توجهات عقائدية أو توجهات أيديولوجية ترى فيها خطرا على كيانها التى فى قناعتها هو ضمان الاستقرار والصالح العام.

وهذا يتيح مجالات انزلاق لا حدود لها فى معاداته والتحرش بهذه التوجهات

العقائدية أو الأيديولوجية ومناصرة القوى المعادية داخليا وخارجيا بما يتعدى ضرورات احتوائها أو الحد من خطورتها إلى الحد الذى قد يزكى من لهيبها ويوسع انتشارها ويشوه المسار الفكرى والثقافى، وكثيرا ما تجد النظم نفسها أسيرة لهذه المغالاة لانعدام معايير الحكم فى مثل هذا الانفلات وتعاظم الأرزاق التى تتيحها وتوغل المصالح الداخلية والخارجية المنتفعة منه.

وفى مصر تحقق قدر كبير من احتواء التوجهات العقائدية والأيديولوجية المتحفزة بالنظام بحكم متغيرات كثيرة داخلية وخارجية ليس أقلها أهمية هو فشل هذه التوجهات العقائدية والأيديولوجية فى طرح بدائل ذات جدوى ومصداقية، ومن هنا تجد مغالاة المافيا وانفلاتها من مجابهة هذه التحولات إلى توجس وحصار الفكر نفسه كمصدر الخطر على الأرزاق والمناصب والسلطات، مما يقع بعض أطراف المافيا فى فخ أن تتحول من أبواق وأدوات للتعبير عن مقاومة توجهات عقائدية منفلتة إلى تبنى أيديولوجية لأجنحة أجنبية متطرفة تمثل منتفعين فى دولها ذاتها وتقوم حولها شبهات مقلقة. إنها تزعزع النظم والمصالح القومية فى الدول المستهدفة.

ورغم أن تراثنا الحضارى منذ قديم الأزل قام على مفهوم أن صديقك هو من صدقك وليس من زوق لك صوابك وأخطاءك فإن هذا التوجه تتضاعف عملاقه فى كل النواحى والمستويات من أدناها إلى أعلاها وبعيدا عن التجريح أو التطاول فمحترفيه أغلبهم حسن النية لا هم له إلا تجنب ما يتصوروه من متاعب وبعضهم يعكس الإحساس بالعجز عن مجابهة الفكر والمنافسة على الإبداع. ولكن البعض على وعى بدوافع هذا التوجه وانعكاساته السلبية.

وتجاربى الشخصية مع متوجسى الفكر لا حصر لها، ولكن سأكتفى بمثلين الأول: خاص بمشاريع الشراكة المصرية الأوروبية الأمريكية فى مقالين فى واحدة من أكبر الجرائد الرسمية وبصرف النظر عن المحتوى فقد نشر الأول ولم ينشر الثانى وفى ندوة اجتمعت على مائدة الغذاء أثرت تعجبى مع كبار المحررين وكان الرد الدبلوماسى هو أن كثيرا من كتاباتى فوق مستوى القارئ العادى (وهو ما أرفضه رفضاً باتاً).

ولكن أحد الحاضرين البارزين رحمه الله طلب احتراما للتاريخ أن يكون التعامل معى بالصدق والصراحة ولما لم يتطوع أحد للجواب صرح هو أن ما نشر من نقد تناول كتابة القضايا لمفردات آخرين وينشر ولكن ما ينفرد به عطائى من شمول وما حباه الله من مصداقية وقناعة تحتم التوجس من أفكارى ويكون لها من انعكاسات على المؤيدين

والمعارضين.

وثانيها فى ندوة من مؤسسة صحفية رسمية كبرى أخرى عن موضوع قومى حساس وهو معاهدة منع انتشار الأسلحة النووية وتجديد التوقيع عليها حضرها وزراء وكبار المستشارين للسياسة الخارجية والأمنية؛ وفى أول الندوة واجهت رئيس المؤسسة بما عانيت من حذف من مقالاتى التى ينشرها وطلبت ضمانا فى مثل هذا الموضوع الخطير أن تعامل عطاءات المشتركين بالأمانة والاحترام الواجب وصفق لى كل محررى المؤسسة الحاضرين.

وكانت النتيجة أن الندوة كلها بما فيها عطاءات الوزراء والمستشارين الرسميين لم تنشر بالكامل رغم خطورة الموضوع والآراء المطروحة وعجالة القضية، وهكذا تفادت المؤسسة تشويه الحقائق بكبتها وهكذا حرم الثراء الثقافى من إضافة لا شك أنها تثريه وكنت أظن أن الاستقلالية والموضوعية والتناول العلمى تحصن من شبهة التوجهات العقائدية والأيديولوجية المرفوضة من النظام، ولكن بدا لى أن العقبة الأكبر أمام انطلاق الفكر وتحفيز العطاء والمشاركة فى مصر هو مافيا المنتفعين باستحقاق وبغير استحقاق، ودفعنى الأمل لطرح هذه الأزمة الاقتصادية الحالية واستجابة المثقفين العرب والمصريين لضرورات مجابهة التحديات الرهيبة القادمة.

خامسًا : المحتوى المعاصر للإطار الثقافى

يتعرض العالم لاجتياح همجى ثقافى تحت إطار العولمة وأحادية القطبية واغتيال الثقافات العريقة التى هى أصل الحضارة الإنسانية.

وتقدم الآليات التكنولوجية والهيمنة السياسية والاقتصادية والعسكرية بالتشجيع على شيوع السلبيات وتزويق التفاهات وتعميق الأمية الثقافية.

ومن هنا تتحمل الجهات المسئولة عن النمو الثقافى فى مصر مسؤوليات التفرقة بين إيجابيات المعاصرة الفكرية والعلمية وبين مناحى توجهات الاغتيال الثقافى والتعمية الفكرية.

السيطرة السياسية والعسكرية مدخل للسيطرة الثقافية العالمية

وأخيراً تثبت للعالم أن الحشود العسكرية والأسلحة الرهيبة الفتاكة والضغط

والإرهاب العالمى ليس المقصود به ما قد يكون قد بقى مما يسمى أسلحة فتاكة فى العراق ولا حتى صدام حسين ونظامه ولا حتى مجرد خدمة التحالف الاستراتيجى الصهيونى الأمريكى فى الشرق الأوسط ولا حتى الرغبة فى إعادة تشكيل السلطة والخريطة السياسية والاقتصادية فى الشرق الأوسط، ولكنها الحلقة الأولى وسيناريو فرض السيطرة الأمريكية عالميا وتصفية الشرعية الدولية ممثلة فى ميثاق الأمم المتحدة وآلياتها منذ الحرب العالمية الثانية ولا حتى الاكتفاء باستيعاب القطبية الواحدة التى تعطى للدولة الأعظم ثقلا وتأثيرا أكثر من غيرها؛ أى تجميع ميزات قطبى الحرب الباردة فى يد واحدة فى ظل توفيق جديد للشرعية الدولية يتوافق مع القطبية الواحدة كما توافق مع القطبين ولكن سرعان ما اتضح بعد أن أفصحت كل التصريحات والبيانات والأهم كل الأفعال والتصرفات أن الهدف النهائى هو اغتصاب تصفية الشرعية الدولية والعولمة بما تحمله من معانى المشاركة فى الحقوق والمسؤوليات والالتزام بالمواثيق والمبادئ العالمية التى يترسخ عليها النظام العالمى وفرض شرعية العومركة التى تحمل معانى التبعية والاستسلام وإلغاء المواثيق والمبادئ العالمية التى تنظم العلاقات وتحكم المعاملات بين الجميع.

وعندما تتحدى أغلب دول العالم ومئات من الملايين فى الشعوب لهذا الانقلاب الخطير وعندما تعارض وقف اغتيال وتدمير العراق فهى لا تعنى العراق بالذات ولا تعنى رغبتها فى الإبقاء على سلاحه ولازعامته ولانظامه، وعندما يحمل الملايين صور بن لادن والقاعدة والجهاد فهم لا يعنون هذه الكيانات بالذات والتى عانت منها دول العالم العربى نفسها على مدى سنين ولكن يعنون النظام والشرعية الدولية ويعنون أن كل من يتصدى للدفاع عنها أو يرمز لمقاومتها فهو زميل سلاح مهما تباعدت المشارب والأهداف.

مما يلفت أنه منذ عشر سنوات لم يكن أحد يحلم بحركات جماهيرية تدافع عن صدام أو بن لادن ولكن عبقرية الإدارة الأمريكية حققت المعجزة وأصبح المعتدى ضحية. ولعل الإدارة الأمريكية قد رسمت سياستها اعتمادا على غباء هذه الكيانات وهذا فيه قدر كبير من الصحة، ولكن فاتها أن غباء سياستها وبجاحة استخفافها بالثوابت والمبادئ التى اصطفتها الحضارة الإنسانية بأرواح مئات الملايين تظهر الأغبياء كما لو كانوا عباقرة وأبطال مقارنة بالإدارة الأمريكية.

إن التحول من العولمة إلى العومركة ليس مرتبطا بأحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١

كما تدعى أبواق التسويق؛ فالأزمة الاقتصادية الأمريكية سابقة لهذا التاريخ وإجراءات نسف الإجماع العالمى والإصرار والاستمرار فيها من رفض بروتوكول كيوتو للحفاظ على البيئة العالمية ورفض خفض ديون الدول الأفقر أو زيادة حصتها من التجارة العالمية والاستثمارات، إلى رفض المحكمة الجنائية العالمية لجرائم الحرب والعدوان على المبادئ الإنسانية، إلى رفض معاهدة وقف التجارب الذرية ومعاهدة منع الصواريخ المضادة للصواريخ أرض أرض، ورفض معاهدة وقف تصنيع واستخدام الألغام ضد الأفراد ورفض المطلب الأساسى لوقف الدعم للإنتاج الزراعى الغربى وصناعة النسيج بتطبيق حصص الاستيراد من الدول الفقيرة وفرض رسوم إضافية على المنتجات المستوردة من الحديد والصلب، ورفض إزالة الدعم الضريبى للتصدير المقدم للشركات الأمريكية العابرة للقارات بما يستحيل معه منافستها إلخ. كل هذه الظواهر عبرت عن سياسة اليمين المتطرف (غير المسيحى) الذى يشهر بكل تحدى وبجاحة وعلى أعلى مستويات الإدارة الأمريكية أن تحقيق المصالح الأمريكية هو الأولية التى لا يمكن لأى اعتبار أو التزام أن يفوقها.

فاستخدام الجبروت الأمريكى الاقتصادى والسياسى والثقافى لعومركة النظام العالمى كما هو المنبر الذى دخلت على أساسه الإدارة الأمريكية الانتخاب وباشرته منذ وصولها إلى الحكم بحكم قضائى وكل ما كان ينقص فرض العومركة عالميا هو أن يعبئ الجبروت العسكرى الأمريكى لاستكمال حلقات السيطرة والتسلط.

لهذا كانت أحداث ١١ سبتمبر فى نيويورك وواشنطن بالإضافة إنها مأساة إنسانية مفزعة إلا أنها كانت فرصة ذهبية للإدارة الأمريكية لإطلاق العنان لجبروتها العسكرى لدعم توجهاتها وأهدافها التسلطية، ومع تضامن العالم كله فى تدعيم الجهود ومحاربة الإرهاب الذى عانت منه الدول النامية لسنوات دون أن تجد استجابة عالمية حتى بوقف الدعم والمساندة التى قدمت له من الولايات المتحدة نفسها؛ فإن الهستيريا والمزايدات الأمريكية لم يكن مجرد انعكاس للأخطار الأمنية ولكنها فى الحقيقة كانت استغلال لهذا المبرر لاستكمال حلقات الإجبار على تصفية العولمة وفرض العومركة كنظام عالمى جديد. ومن هنا كان الرفض البات على تصفية الإرهاب أو إيكال سلطة الاتهام به والتعامل معه إلى المنظمات الدولية صاحبة الولاية، ومن هنا كان مصادرة الحقوق العالمية فى الأمن للمجتمع والإصرار على الأمن الأمريكى وعملائه هو الأمن المنشود، ومن هنا كان من ليس منا فهو علينا ومن أراد أن يكون منا فعليه الامتثال

لمطالبنا وقراراتنا وسياستنا دون نقاش، ومن هنا كان تشريع التدخل والحكم فى كل الشئون الداخلية حتى فى الدول الكبرى، ومن هنا شرع مبدأ العصا والعقاب والانعكاسات الثقافية لهذه العومركة ستتوازى مع الاجتياح السياسى العسكرى حسب مخطط اليمين المتطرف فى الإدارة الأمريكية، وظهرت بوادره فى رسم خريطة جديدة للشرق الأوسط وتغيير برامج التعليم والمشروع الفكاهى لفرض الديموقراطية بالدعم الأمريكى التافه، فرسم الخريطة السياسية للعالم العربى لا يستهدف نظم الحكم القائمة فقط ولكنه يستهدف فى الأصل الحضارة والثقافة الوطنية والقومية التى تمثل التحدى الراسخ لثقافة هوليود والكوكاكولا.

ومن هنا يظهر عمق التحدى الثقافى الذى تمثله محاولة العومركة لأن الحضارة والثقافة العربية والوطنية هو خط ماجينوا الأخير لمنع السيطرة، ومن هنا تظهر مساحة المسؤولية لرعاة الثقافة فى مصر والعالم العربى..

ولابد لهذه الجهات المسئولة من ترسيخ معايير تلتزم بها القطاعات التعليمية الإعلامية والفنية والأدبية للوصول إلى هذا الهدف فى إطار وطنى عريق، ومن ضخامة هذه الأمثلة من العقبات والمسؤوليات التى تتولد عنها تظهر الحاجة لأن يتعاظم دور المجلس الثقافى الأعلى والمنتدى الثقافى العربى وتعمق تواصله وتفاعله مع كافةالأجهزة المعنية ليصبح منسقا وموحداً لجهد وطنى وقومى شامل يعتمد على حلول تراكمية طويلة المدى تحقق الأهداف التى تتطلع إليها على مستوى المستقبل القريب، ومع ذلك فإن توجهات الجناح اليمينى الأصولى الأمريكى ترتكز على أسس واهية وغير واقعية على المدى المتوسط وخاصة فى مجال البعد الطويل الحضارى والثقافى لأن البعد الثقافى للعولمة ليس ظاهرة جديدة وإن تعددت آلياتها ورقعتها وتفاوتت درجات نجاحها.

وعلى العموم هناك منحنيان رئيسيان لغزو العولمة الثقافية:

المنحنى الأول هو المرتبط بقسط من السيطرة والسلطة العسكرية والسياسية فى ممارسة الامبراطورية الرومانية والاستعمار الحديث، والظاهرة البارزة أنه يتوجه فى الأساس إلى الطبقات الحاكمة والمستنيرة فى المجتمعات بحكم أغراضه السياسية، وقلما تستطيع التغلغل إلى القواعد الشعبية حتى إذا غرس بعض مظاهرها بينها مثل انتشار اللغة الإنجليزية فى مستعمراتها، ما لم يحمل لواء هذه السيطرة مستوطنون كما حدث فى أمريكا واستراليا فإن العمق الثقافى الوطنى سريعا ما يستوعب هذه الإضافة فى إطار تراثه القومى التاريخى وهو ما جرى فى آسيا وأفريقيا.

ولمحاولة تخطى هذا القصور كثيرا ما يستعير هذا المنحنى محتوى عقائدياً ليس من نتاجه مثل تبنى الامبراطورية الرومانية الشرقية للمسيحية فى مرحلة أفولها السياسى والعسكرى، ومثل تبنى الاستعمار الغربى المسيحية والتبشير فى أفريقيا وأمريكا. والحقيقة أن هذه الاستعارة وإن حققت نجاحات فهى تعزز توجهات مقاومة للتوجهات الشعبية بالتزاوج بين معتقداتها الموروثة والعقيدة المستوردة كما حدث فى إفريقيا، أو الاحتماء بعقائد بديلة مثل الإسلام فى إفريقيا وآسيا وتراوح المسيحية مع التراث الدينى المحلى فى إفريقيا.

أما التأثير على الطبقات الحاكمة والمتنورة فله جوانبه الإيجابية والسلبية، فمن إيجابياته فتح عقولها المغلقة على ما يدور حولها من متغيرات وتعرفها على قنوات المعرفة المعاصرة التى قد تعينها إذا ما توجهت نحو التواصل مع الطبقات المحكومة لخدمة أغراض قومية، وفتح الباب أمام إضافة مستقلة لمعارضة ذات توجهات تحديثية ولعل هذه الخاصية هى التى أفرزت كل القيادات التحريرية فى حركة التحرير عقب الحرب العالمية الثانية.

أما سلبياتها فهى تغريب الطبقات الحاكمة والمتنورة وانقطاع حبل انتمائها لمجتمعاتها مما يفقدها المصداقية والقبول، ويزيد من ارتمائها فى أحضان الغزاة، وبالتالى افتقارها إلى الركيزة الحيوية اللازمة لحفاظها على دورها ومهامها التاريخية وانزلاقها نحو استقطاب قومى يحطم الكيان الوطنى ويدعم السيطرة الأجنبية ويزكى الرفض والمقاومة كما هو واضح فيما يسمى بالأصولية وكذبا بالإرهاب رغم أنه مقاومة مشروعة.

ومع ذلك فالتأثير الثقافى لا يسير بالضرورة فى اتجاه واحد كما يبين التأثير الفنى الواضح للثقافة الأفريقية والآسيوية على الثقافة الفنية فى مجالات الموسيقى والفنون المعمارية والتشكيلية على الدول المستعمرة والذى يظهر فى أوضح صورة فى الولايات المتحدة والتى دعمها الاستيطان الأفريقى من العبيد وتدعمها اليوم موجات الهجرة من الجنوب إلي الشمال.

ثانيًا: ثم على الجانب الآخر هناك العولمة التى ترتكز على التراث الحضارى للدول المستهدفة تعبيرا عن التفوق للدول الغازية. وهذا التوجه هو الأكثر وزنا وأكثر امتدادا على مسار التاريخ.

وأول صورة هى الاعتماد الأساسى للحضارة الأغريقية على التراث الفرعونى والذى تثبت كل المراجع التاريخية أن أوائل مفكريها وفلاسفتها وعلمائها تعلموا على أيدى الكهنة والمدارس الفرعونية، ثم الاعتماد الأساسى للحضارة الرومانية علي التراث الإغريقى إلى حد استعارة آلهتهم الإغريقية والمصرية لسد الفراغ العقائدى فى ثقافتهم الوليدة، ثم اعتماد الحضارة الأوروبية الحديثة اعتمادا كاملا على التراكم الحضارى المتواصل فى مرحلة التنور من منابع رومانية إغريقية وعربية من مراكز ثقافتها الرائدة الأندلسية التى مثلت المنبع الرئيسى لتيار التنور الذى مهد للثورة الاستعمارية والصناعية والسيادة الأوروبية حيث كان المخطوط العربى يباع بوزنه ذهبا، وامتد اعتماد كل المعاهد والجامعات الغربية عليها كأساس لعدة قرون ومن أهم ظواهر هذه العولمة الثقافية هو البعد غير المدروس الذى لعبته الأبعاد العقائدية فى تضخيم وتصعيد آثار هذا المنحنى.

فالدراسات التاريخية والعلمية تبين ثراء الإسهام الفرعونى والآشورى فى تشكيل المناحى والطقوس المعتقدات اليهودية والتى انتقل بعضها إلى الديانات السماوية التى بنت عبقريتها على استيعاب التراث الحضارى العالمى، والانتشار الإسلامى فى إفريقيا وآسيا عن طريق العلاقات التجارية، والمسيحى التبشيرى فى إفريقيا وآسيا وأمريكا تعدى فى أثره ورقعته النفوذ العسكرى السياسى واستمر بعد زوالهما مثل ما هو حادث فى أمريكا اللاتينية وأفريقيا.

وفى تقديرى إن هذا الاستقراء التاريخى يمكن أن يكون أحد ركائز دراسة تأثير العولمة الحديثة على الأبعاد الثقافية فى عصرنا الحالى.

ولكن علينا أولا أن نستوعب أن العولمة الجديدة تعتمد على آليتين جديدتين لم تتوفر للعولمة فى المراحل التاريخية السابقة:

١- السيطرة العسكرية والسياسية للقطب الواحد فى شكل حرب فرض العومركة كبديل للعولمة.

٢- السيطرة الاقتصادية المتمثلة فى التفوق الاقتصادى الساحق للدول الكبرى تهدد آلياتها البنك الدولى وصندوق النقد العالمى ومنظمة التجارة العالمية، ومن خلال هذه بالسيطرة على النظام العالمى كله متمثلا فى هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن وثانيهما هى ثورة الاتصال والمعلومات.

٣- إذن فهى سيطرة طويلة المدى بحكم أن التراكمات الرأسمالية والثورة العلمية والتكنولوجية والسيطرة العسكرية ستزيد من الفجوة بين الأقوى والأضعف على مدى المستقبل المنظور.

وأما الثانية فإن مخاطرها لم يتم ثبر أغوارها لأنها ثورة أيضا ستعمق الفجوة بين من يعلم ومن لا يعلم ومن يملك الموارد للاستحواذ على آلياتها وأدواتها المكلفة ومن لا يملك ومن يملك المعرفة للتميز بين المزيف والمشوه منها وبين الصادق والمفيد.

ومن ثم فإن ثورة الاتصال والمعلومات ستكون بمثابة نكسة الجاهلية الثانية بالنسبة للغالبية المحرومة وفرض الإقطاعية العالمية فى مجال المعرفة والمعلومات وآلية من آليات السيطرة وتشويه الثقافات.

وإذا أخذنا فى الاعتبار أن السيطرة السياسية والعسكرية ستمكن من أعمال العولمة المرتكزة على السلطة فإن المخاطر تتضاعف خاصة على الطبقات الحاكمة والمتنورة التى تستهدف مثل استهداف الشعوب.

ويبقى التساؤل عن مدى فاعلية المنحنى الحضارى فى تعميق الأثر فى الثقافة للعولمة الحديثة.

فالآليات المعاصرة مثل المكدونالد والكوكاكولا وما يسمى بموسيقا الصخب المأخوذة من القبائل الأفريقية والزار فى مصر وأفلام الجنس والعنف والخيال العلمى الأبله المفتقر إلى كل أساس علمى قد يكون لها تأثير تمويهى وبلبلة خاصة على الشباب التائه والمهمش فى غياب قدوة وبديل قومى ذو مصداقية، ولكن هذه آثار عابرة ولا يمكن أن يكون لها وزن تاريخى ممتد.

ومن ثم يصبح هذا المنحنى مغلق على العولمة الحديثة لافتقارها إلى البعد الفكرى والعقائدى وأصولها الاحتكارية.

ومن هنا كانت محاولة افتعال معركة سياسية حول الليبرالية والديموقراطية ولكنها محاولة تفتقر إلى المصداقية ولن يكون لها أى تأثير ثقافى إلا على (مافيا) المنتفعين؛ وهى بحكم الليبرالية الأمريكية والديمقراطية المستهدفة هى للأقلية المختارة على حساب الأغلبية المهمشة حتى فى الدول الكبرى نفسها، وهو من عوامل تزكية المقاومة والمعارضة على المستوى العالمى كما شهدنا فى الشمال والجنوب والشرق والغرب. ومن هناك كانت ردود الفعل العنيفة ليس فقط بين الدول الضعيفة بل بين كل

الفئات المهمشة فى الدول الأغنى نفسها ضد العولمة وضد نكتة حرب التحرير فى العراق. وبصرف النظر عما توصف به هذه المقاومة من أصولية فإنها تعبير دفين عن إفلاس العولمة الحديثة من الركائز الحضارية والتاريخية الثابت ضرورتها، فأكبر مصاعب العولمة الثقافية هى ما تحمله توجهاتها وآلياتها من وقود لإشعال الثورة المضادة بكافة أشكالها العنيفة والسياسية والاجتماعية.

وتصاعد المقاومة الجسورة فى أفغانستان والعراق وفى الدول الكبرى نفسها وتراجع اليمين الأصولى الأمريكى بالقبول التدريجى لدور أكبر للأمم المتحدة والدول الأخرى هو أول مظاهر عدم صواب توجهات اليمين الأمريكى.

وفى الختام فإن البعد التاريخى للحضارة والثقافة فى دول المنطقة العربية كفيل بالحماية من الاغتيال الثقافى مهما تعاظمت القوى المتحفزة والمسيطرة.

ولكن هذا البعد التاريخى ليس كفيلاً بالحماية من التخلف ولكن الرؤى الثاقبة والعمل الدؤوب والإرادة الحازمة هى التى تحمى من التخلف.

وهذا العطاء الوطنى والقومى لابد وأن يتناول إزالة العقبات التعليمية والإعلامية والثقافية والسياسية والدستورية لكى تحقق أغراضه.

فالثقافة هى تاج القومية والتنمية الشاملة ولا يمكن للتاج أن يعتلى قامة لا وجود لها.

كيف نواجه الاستبداد والاحتلال
كيف نساهم فى إحداث التغيير

كريم مروة وجورج البطل

يشكل الحدث العراقى تطورا غير مسبوق فى تاريخ البلدان منذ أكثر من نصف قرن. إذ هو يشير بمعنى من المعانى إلى أن التاريخ، تاريخنا، يعود ببلداننا فى صورة مضطردة إلى الوراء. فهو، أى الحدث العراقى، إنما يحصل فى اتجاه يبدو لنا معاكسا لحركة التاريخ. فاحتلال بلد مثل العراق من قبل دولتين عظيمتين، بعد مرور أكثر من نصف قرن على نهاية عصر الاستعمار، إنما يؤشر إلى ظاهرة بالغة الخطورة فى العلاقات الدولية في ما يشبه سيادة شريعة الغالب. وهو حدث قد يتكرر فى أماكن أخرى إذا لم تستعد الشرعية الدولية مكانها ومكانتها اللذين يتمثلان بإعادة الاعتبار إلى الأمم المتحدة كأداة وحيدة متفق عليها لإدارة شؤون العالم. ذلك أن انفراد أميركا بقيادة العالم استنادا إلى قدراتها الكبيرة فى المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية والتكنولوجية إنما يحمل مخاطر لا حدود لها. إذ هو يحصل فى الاتجاه النقيض للمصالح المادية والروحية للبشرية وفى الاتجاه النقيض للطابع الإنسانى لوحدة العالم، الوحدة التى تقود إليها الحركة الموضوعية والاتجاه الموضوعى لأحداث التاريخ فى تعاقب العصور.

إن مجرد حصول الحدث العراقى فى هذا الزمن بالذات، أى فى هذه الحقبة الجديدة من تاريخ العالم، إنما يؤكد فى الدرجة الأولى عمق الأزمة التى يواجهها العالم وعمق الأزمة التى تواجهها بلداننا على وجه التحديد. وكلا الأزمتين يشكلان محصلة التراكم المتواصل لأزمات قديمة تتجدد. إلا أن تاريخ أزمة بلداننا يعود إلى الحقبة التى كانت بلداننا قد بدأت فيها تشق الطريق نحو الحرية والتقدم، بعد أن كانت قد حصلت على استقلالها خلال الحرب العالمية الثانية وبعد انتهائها، أى قبل أكثر من ستة عقود.

لقد وقع العراق تحت الاحتلال الأجنبى، فى زمن لم يعد فى العالم كله بلد محتل سوى فلسطين. وصار العالم العربى كله محتلا، بشكل أو بآخر. وصار بمقدور أميركا أن تملى على بلداننا ما تشاء. وصارت حكوماتنا بفعل ضعفها وبفعل أزماتها المزمنة، محكومة بالاستجابة لتلك الإملاءات. أفلا يثير هذا الحدث – الذى يضاف إلى الحدث الفلسطينى بعد خمسة وخمسين عاما – الدهشة والاستغراب والغضب؟ ألا يطرح علينا، نحن العرب شعوبا وأحزابا ومؤسسات ثقافية واقتصادية واجتماعية ومثقفين وأنظمة حكم – خصوصا أنظمة حكم – أسئلة كبيرة بحجم متغيرات العصر وتحولاته، حول هذا الانحدار الذى يقود بلداننا إلى تاريخ ما قبل الاستقلال، أى إلى تاريخ ما قبل الدولة؟ ألا يستدعى ذلك منا، نحن أبناء هذه البلدان الغارقة فى تخلفها والمفككة أوصالها والممزقة عناصر الوحدة والتماسك والقوة فى مجتمعاتها، البحث فى الأسباب التى قادت بلداننا ولا تزال تقودها إلى هذا الواقع الخطير الذى تخرج فيه من التاريخ إلى اللاتاريخ؟

إن المسؤولية عما نحن فيه إنما تقع علينا جميعاً، مهما اختلفت مواقعنا. وليس بمقدور أحد أن يبرىء نفسه من هذه المسؤولية. لكن المسؤولية الكبرى والأساسية إنما تتحملها أنظمة الحكم بصيغها المتعددة، التى استولت على مصائر بلداننا منذ عقود، ولم تلفح شعوبنا فى تغييرها. وإذ نعتبر، نحن الاثنين، أننا نتحمل قسطنا من المسؤولية يحدده موقعنا فى حزبنا، الحزب الشيوعى، وموقع حزبنا ودوره فى الأحداث، فى بلدنا لبنان خصوصا وفى المنطقة، فإننا سنحاول فى هذه السطور التى نخطها معا اقتحام هذا الميدان الصعب من البحث، بادئين فى نقد التجربة التى انتمينا إليها فى حزبينا وبلدنا، تجربة الاشتراكية فكرا ومشروعا سياسيا وصيغا ملموسة فى الممارسة وفى التطبيق. ونحن مقتنعان بأن المنهج فى البحث هو الأجدى والأكثر صحة والأكثر إدراكا للمسؤولية والأكثر التزاما بموجباتها وتبعاتها.

وإذا كان لابد من وصف الواقع الراهن فى بلداننا للتدليل على عمق الأزمة، قبل البدء فى البحث فى الأسباب التى أوصلتنا إلى ما نحن فيه، فيمكننا الاكتفاء بالإشارة إلى جملة من الوقائع البالغة الدلالة، السابقة على احتلال العراق والمؤدية إلى هذا الاحتلال وإلى ما يشبهه فى الشكل أو فى المحصلة فى جميع البلدان العربية من دون استثناء. وما أكثر هذه الوقائع وما أشد وقعها على حياتنا. وإذ نبدأ بالقضية الفلسطينية فى عرضنا لهذه الوقائع فلأن هذه القضية تعبر، فى سياقها التاريخى وفى

المرحلة التى بلغتها اليوم، أعمق تعبير عن الأزمة فى تجلياتها الخاصة فى كل بلد من بلداننا العربية والعامة فى بلداننا جميعها، بلداننا كوحدة موضوعية تتداخل فيها القضايا والمهمات من دون أن تحتاج إلى وسائط أو قرارات أو إلى تبرير من أى نوع كان ومن أى جهة بعينها. ويتخلص هذا الجانب الفلسطينى من الأزمة فى المأساة التى وضع فيها الشعب الفلسطينى ووضعت فيها قضيته منذ البدايات، أى منذ صدور قرار التقسيم (١٩٤٧) والهزيمة التى منيت بها سبعة جيوش عربية فى حربها ضد العصابات الصهيونية (١٩٤٨). فقد أدت تلك الحرب بالذات، التى كانت تستهدف منع تطبيق ذلك القرار، إلى قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين، وإلى منع الشعب الفلسطينى من إقامة دولته على ما تبقى من هذه الأرض بعد تلك الحرب الفاشلة. ذلك أن تلك الحكومات العربية الآتية حديثا - حينذاك - إلى مواقع القرار بعد حصول عدد من بلدان المشرق العربى على استقلالها - وبعضها كانت دولا ناقصة السيادة - قد مارست بعد هزيمتها الموصوفة تلك (النكبة) وصاية مطلقة على الشعب الفلسطينى فى كل ما يتصل بحياته، داخل فلسطين وفى مناطق الشتات العربى، ومنعته من أن يمارس حريته فى اختيار طريقه إلى استعادة حقوقه. وحتى حين تمكن هذا الشعب من أن يؤسس حركة وطنية جديدة إثر الهزيمة الثانية (١٩٦٧) ظلت الوصاية ذاتها عليه، لكن فى صيغ أخرى، تمارس دور "المرشد - العاجز والقاصر - لشعب كان قد بلغ درجة عالية من الرشد والوعى والكفاحية، حتى قبل صدور قرار التقسيم، درجة فاقت كثيرا قدرة أولئك المرشدين المتطوعين - أو المكلفين - لممارسة الوصاية على هذا الشعب. وكان من النتائج الكارثية لتلك الوصاية، فى مواجهة ذلك الوعى الفلسطينى المتقدم، ما عرفته وعانت منه الحركة الوطنية الفلسطينية من التباسات وانقسامات وصراعات، وما ابتليت به من شعارات "عمارة" بالأوهام حول المستقبل، وما خاضته وما فرض عليها أن تخوضه من معارك خاسرة ومن حروب داخلية مفتعلة باسم تلك الشعارات، وما قدمته من تضحيات جسمية داخل الأراضى المحتلة وفى الشتات، الشتات العربى خصوصا. وها هى القضية الفلسطينية، بعد كل تلك التجارب وخلال تلك العقود من السنين، تراوح مكانها - وتتراجع احتمالات الحل العادل لها - فى مأزق لا الشعب الفلسطينى قادر على الخروج منه، ولا الدول العظمى، ولا المجتمع الدولى برمته راغبون أو قادرون على إخراج هذه القضية من هذا المأزق، وفتح الطريق إلى الحرية أمام هذا الشعب الذى يقاسى كل أنواع العذابات على امتداد ما يقرب من ثلاثة أرباع القرن. ولا حاجة بنا للتذكير بالآثار السلبية فى شتى المجالات التى لحقت بالبلدان العربية المجاورة لفلسطين

خلال تلك العقود الطويلة الحافلة بالحروب وبالهزائم. وهو ما تشير إليه وقائع أخرى تعبر عن عمق الأزمة فى جميع بلداننا، الأزمة فى جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى خلفتها الهزائم السياسية والعسكرية المتواصلة. ولعل أبرز مظاهر هذه الأزمة هو تحول الأنظمة العربية، فى صيغ متعددة، إلى أنظمة استبداد ألغى فيها دور الدولة فى المفهوم الحديث للدولة، وحلت محلها واندمجت فيها فى شكل متعسف سلطات أعطت لنفسها حقوقا وصلاحيات استثنائية من خارج إرادة شعوبها وضد هذه الإرادة وغصبا عنها، سواء بالانقلابات العسكرية أم بوسائل أخرى من الطبيعة ذاتها. وظلت هذه الأنظمة تمارس على امتداد الحقبة الماضية كلها، نيابة عن شعوبها وعن شعب فلسطين، سياسات اتسمت بالمغامرة أحيانا وبالاستسلام أحيانا. وكانت تلك السياسات، فى كلتا الحالتين، تمارس باسم الوطنية والقومية وباسم الشعب، تحت شعارين ظاهرهما جميل لكن أساسهما كان استبداديا بالمطلق. وجاءت النتائج التى انتهى إليها النضال باسمهما كارثة بكل المعانى:

وعلى الصعيد فى الدعوة إلى تحويل كل الطاقات والجهود والقوى فى كل بلد وعلى الصعيد العربى العام فى خدمة المعركة القومية: لا صوت يعلو فوق صوت المعركة! وكان المقصود بالمعركة القومية، من دون الحاجة إلى التفسير أو التبرير، تحرير فلسطين وتحرير الثروات القومية وتحقيق التنمية استنادا إلى هذه الثروة وتحقيق الوحدة القومية. ولا حاجة بنا للقول بأن هذه المعركة لم تقع، وأن الهزائم هى التى سادت بديلا منها، أو كنتيجة من نتائج خوضها فى شكل مغامرات غير محسوبة النتائج، وعلى أساس قرارات لم يكن لشعوبنا أى دور فى اتخاذها بل هى جاءت ضد إرادة هذه الشعوب وغصبا عنها وقمعا مشددا لها ولحرياتها ولحقوقها.

الشعار الثانى يتلخص فى الادعاء بأن الديمقراطية الحقيقية التى تحتاج إليها بلداننا وشعوبنا هى الديمقراطية الاجتماعية، وأن الديمقراطية السياسية هى بالمقارنة مع تلك الديمقراطية ترف فكرى لا مجال لإلهاء شعوبنا فى متاهاته ومتاهاتها! وكان من نتائج هذا الشعار – الذى استند أصحابه فى إطلاقه إلى اجتهادات نظرية عجيبة استمدوا بعضها من نظريات اشتراكية مزيفة – إلغاء السياسة عمليا، وتهميش دور الأحزاب والمؤسسات كلها، وتعطيل دور الفكر ودور الثقافة ودور المثقفين، وفرض وحدة قسرية على المجتمع بقوة القمع وقوانينه الاستثنائية. وحل محل كل هذه المؤسسات والأفراد وأدوارها وأدوارهم حزب واحد قائد، وقائد واحد لهذا الحزب وللدولة، يقرر

وحده نيابة عن الجميع، ويحدد وفق تصوراته هو الصيغة التى تلائم بلداننا لتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية. ولا نعتقد أننا بحاجة للقول بأن ما حصل وما حصل قد أدى ببلداننا، فضلا عن فقدان الحرية فى جوانبها كافة وفقدان حق المواطنة فى حدوده الدنيا، إلى التخلف فى شتى المجالات وإلى العجز المطلق عن مواجهة أى من المشاكل المتفاقمة قديمها وجديدها. إذ ازدادت بلداننا تبعية للرأسمال العالمى ولمؤسساته، وازدادات مديونية كل منها إلى أعلى الدرجات وبلغت أرقاما غير مسبوقة حملت شعوبنا تبعاتها السياسية والاجتماعية إلى أزمنة طويلة قادمة. وأدى ذلك كله إلى أن شعوبنا ازدادت فقرا، الفقر النسبى لجزء كبير من الشرائح المتوسطة، والفقر المطلق، أو شبه المطلق، للقسم الأكبر من ذوى الدخول المحدودة من العمال والأجراء والمنتجين الصغار، فضلا عن العاطلين عن العمل والمهمشين الذين كانت الأزمة الاقتصادية – وما تزال – تزيد عددهم وتعظم حجم الكارثة الاجتماعية من جراء ذلك. نقول ذلك من دون أن نقلل من أهمية بعض الإنجازات التى تحققت فى مراحل أولى، تمثلت بتوسيع القطاع العام فى الإنتاج وفى الخدمات. كما تمثلت بالإصلاح الزراعى وبقرارات أخرى من النوع ذاته أهمها تأميم مؤسسات كبرى كانت ملكا لشركات أجنبية مثل قناة السويس وآبار النفط وحقوله إنتاجا وتصديرا وتصنيعا. إلا أن معظم تلك الإنجازات لم يلبث أن وقع هو ذاته فى أزمة لم تلبث هى ذاتها أن عطلت المفاعيل المرتبطة بتلك الإنجازات. وكان فى أساس تلك الأزمة وفى تفاقمها وفى النتائج السياسية والاجتماعية التى أدت إليها واستقرارُ تلك الأنظمة الموسومة بالاستبداد، التى عطلت دور الشعب وعطلت الحياة السياسية، حتى وهى تدعى الالتزام بمواقف وطنية وتخوض معارك خاسرة وباسم الدفاع عن الاستقلال وباسم التقدم. فقد استولت على مؤسسات القطاع العام وعلى جميع مؤسسات الدولة والمجتمع قوى عاثت فيها فسادا وإفسادا وهدرا للمال العام، وحولتها إلى أجهزة بيروقراطية ألغت وظيفتها الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية، وحولتها إلى عبء على المجتمع كله بدلا من أن تكون عونا له.

فى ظل هذين الشعارين وباسمهما حصل كل هذا التراجع الذى يتجسد فى كوارث تملأ حياتنا وتضغط عليها بثقلها. إلا أن أغرب وأعجب ما رافق عملية التراجع هذه فى جوانبها المختلفة هو ادعاء الحكام بأنهم يسيرون فى اتجاه تحقيق الوحدة العربية كخيار قومى. فى حين كان سلوكهم العملى الفكرى وفى السياسة يتم، بصورة شبه دائمة، فى الاتجاه المعاكس لتحقيق هذه الوحدة. وكانت أول تجربة للوحدة (الوحدة

المصرية – السورية) الدليل القاطع على ما نقول، سواء فى المفاوضات التى جرت بين بعض الأحزاب السورية – التى جاءت إلى السلطة فى ما بعد وبقيت فيها – والرئيس عبد الناصر بشأنها قبل أن تتم، أم فى الممارسة السياسية لدولة الوحدة. وهى كانت تجربة فاشلة تميزت بالقمع بأبشع صوره للقوى الحية فى المجتمعين المصرى والسورى. وكانت تقود، من الناحية العملية، إلى تذويب للشخصية السورية فى الشخصية المصرية التى كانت تبحث عن ذاتها فى شروط التحولات التى كانت تشهدها مصر بقيادة جمال عبد الناصر، وفى شروط التحولات التى كانت تشهدها البلدان العربية كلها وحركتها، أو حركاتها الوطنية.

الجذور الفكرية والسياسية للاستبداد والتخلف والهزيمة

إن هذا العرض المكثف لواقع الحال فى بلداننا، الذى تختلف تجلياته نسبيا بين بلد وآخر، يؤكد أهمية وضرورة الانخراط الحقيقى فى البحث عن الأسباب التى، وإن دلت عليها والوقائع ذاتها المشار إليها، فإنها تبقى بحاجة إلى المراجعة النقدية التى دعونا إليها فى بدء كلامنا هذا، يحدد فيها كل منا، من مواقعنا الفكرية والسياسية والتنظيمية والسلطوية، مسؤوليته فى نشوئها وتفاقمها. ونحن هنا إنما نتحدث بصفتنا شيوعيين. ومرجعيتنا كفكر وكمشروع سياسى هى الماركسية. وقد انتمينا منذ شبابنا الأول، أى منذ ما يزيد عن نصف قرن، إلى كل من الفكر الماركسى والمشروع الاشتراكى وإلى صيغة تنظيمية محددة تمثلت بحزبنا الشيوعى. إن وضعنا هذا، فى التطورات العاصفة التى شهدها حزبنا ومارس فيها كل منا دوره الخاص فيها، يجعلنا فى موقع القدرة على إجراء قراءة نقدية لتجربتنا، من دون الادعاء بأننا نمتلك فى هذه القراءة الدقة كلها، سواء فى حزبنا بالذات أم فى الأحزاب الأخرى. فهذه القراءة هى قراءتنا نحن. ونحن وحدنا المسؤولان عما سنقوله فيها بصراحة مطلقة متحررة من أية حسابات من أى نوع.

جوهر نقدنا للتجربة الاشتراكية فى بلدنا وفى حزبنا – وهى تجربة غنية محليا وعربيا وعالميا – يتمحور حول أمور أساسية ثلاثة تتقدم على سواها الأمور التى شكلت بمجملها عناصر الخلل فى التجربة الاشتراكية العالمية. وهى العناصر ذاتها التى قادت تلك التجربة إلى الانهيار فى المركز الأساسى، الاتحاد السوفياتى. ومعروف أنها كانت

التجربة الاشتراكية الأولى فى التاريخ، التى استندت إلى فكر ماركس وتمايزت عنه وتجاوزته وتناقضت مع مفاصل أساسية فيه. والأمور الثلاثة هذه إنما تنطبق، بشكل عام، على جميع الذين ينتمون إلى الأحزاب الشيوعية فى البلدان العربية وفى سواها من البلدان، مع الإقرار بأن الظروف والشروط كانت مختلفة بين حزب وآخر وبين بلد وآخر. ذلك أن المصدر الأساس لتجربتنا فى حزبنا وبلدنا هو ذاته المصدر الأساس لتجارب الأحزاب الشيوعية الأخرى فى بلدانها. وهذا المصدر هو المركز الأممى عينه الذى كان يتمثل فى السابق، وعلى امتداد ثلاثة أرباع القرن، بالمركز السوفياتى منذ كان هذا المركز يعمم نموذجه ويراقب ويعاقب من لا يلتزم بتوجهاته فى الأحزاب الشيوعية كبيرها وصغيرها على حد سواء. وكان التمايز، هنا وهناك، يكبر عند بعض الأحزاب، حتى الصغيرة منها، كلما كان يضعف المركز بسبب تراكم وتفاهم أزماته. ولكنه تمايز لم يصل إلى القطع مع المركز، باستثناء ما كان عليه الحال بين القطبين الكبيرين السوفياتى والصينى وامتداداتهما. وكانت لحزبنا تجربة أولى فى العالم العربى فى الصراع والتمايز مع الحزب الشيوعى السوفياتى حققت نجاحات ملموسة وتركت آثارا سلبية معينة.

ما هى هذه الأمور الثلاثة؟

الأمر الأول يتعلق، فى نظرنا، بالخلل الذى تعاملنا به نحن شيوعيى البلدان العربية، أسوة بغيرنا من الشيوعيين فى العالم، مع فكر ماركس، فى البدايات خصوصا ولفترة طويلة لاحقة، سواء فى إساءة قراءته إلى حدود التشويه أم فى اعتماد التفسير السوفياتى له، أم فى تحويل نصوص ماركس إلى نصوص مقدسة، خلافا لكل تحذيرات ماركس القاطعة فى هذا الخصوص. على أن فكر ماركس لم يكن فى حقيقته سوى مرحلة فى تاريخ الفكر الإنسانى، مرحلة غنية ومتميزة ورائدة، بالتأكيد. فهو بهذا المعنى، أى رغم تميزه ورغم أهميته الاستثنائية، فكر تاريخى ونسبى، أسوة بكل فكر سبقه أو فكر جاء أو سيجئ بعده. وماركس، إذ استند إلى التاريخ السابق فى الفلسفة وفى الاقتصاد وفى علم الاجتماع وفى الفكر الاشتراكى ذاته لكى يبنى نظريته، فإنه قد أسس، بما أبدعه فى هذه الميادين من العلوم والأفكار الإنسانية، للحقبة التى عاش فيها وللحقبة التى جاءت بعده، بكل مراحلها وتنويعاتها. وترك للأجيال اللاحقة منهجه العلمى المادى الجدلى كمرشد فى العمل وفى التحليل وفى الاستنتاج فى سياق عملية تغيير العالم. وليس هو، بالطبع، المسؤول عما جرى لأفكاره من إساءة فى أى من القراءات

الخاطئة لهذه الأفكار، سواء قبل قيام ثورة أكتوبر أم بعد قيامها بصورة خاصة. وفي يقيننا فإن التشويه والتقديس لفكر ماركس وإخراجه تعسفا من سياق حركة التاريخ هي جميعها حالات أسهمت في جعل الفكر الاشتراكي في التجربة المحققة عاجزا عن التطور والاغتناء، سواء في المركز الأول لهذه التجربة أم في كل من الأحزاب الشيوعية والأحزاب الاشتراكية الديمقراطية، ودائما بنسب متفاوتة بين بلد وآخر.

الأمر الثاني: يتعلق بالطابع الشمولي للفكر الاشتراكي الذي ساد في التجربة المحققة، وفي الأحزاب الشيوعية ومنها حزبنا، استنادا إلى مقولة ماركس عن دكتاتورية البروليتاريا. وهي مقولة وردت عند ماركس في سياق تحديده للطبيعة الطبقية للدولة في التشكيلات الاقتصادية - الاجتماعية التي تعاقبت منذ فجر التاريخ، وفق نظريته المادية لحركة التاريخ، المادية التاريخية. إذ هو يعتبر أن الدولة هي دكتاتورية الطبقة المسيطرة. ولذلك كان يعتبر أن الدولة التي ستقيمها الطبقة العاملة المنتصرة على الرأسمالية ستكون بطبيعتها الطبقية دكتاتورية هذه الطبقة، أي طبقة البروليتاريا. ولا نظنه كان يرمي بهذه المقولة إلى توحيد المجتمع في شكل قسري تحت قيادة حزب الطبقة العاملة وإلغاء التعدد الذي هو مبدأ الحياة. لا سيما وأن ماركس يعتبر في أساسيات فكره أن غاية المجتمع الشيوعي هي تحرير الإنسان من كل القيود ومن كل العبوديات، أي جعله كفرد حرا في خياراته كلها، بما في ذلك انتمائه إلى الحركة العامة من أجل تغيير العالم. ومعروف في تاريخ الحركة الاشتراكية العالمية أن الحزب الذي أسسه ماركس (عصبة الشيوعيين) كان يضم تيارات متعددة مختلفة ومتناقضة في مواقفها وفي اتجاهاتها، حتى في الأساسي منها. إلا أننا لا نستطيع أن نقلل من مسؤولية ماركس عن النتائج التي ترتبت في كل من النظرية والتجربة الاشتراكية بعد وفاته على مقولته تلك. علما بأن لينين هو الذي أعطى للحزب الاشتراكي الديمقراطي الروسي الذي تأسس في مطالع القرن الماضي (١٩٠٣) سماته كحزب من نوع جديد، أي حزب حديدي التنظيم تحكم وحدته مركزية ديمقراطية لا تدع مجالا للتعدد والاختلاف. وقد أدى هذا التشدد في الوحدة إلى انقسام الحزب الروسي ذاته إلى بلاشفة ومناشفة. كما أدى ذلك، غداة انتصار ثورة أكتوبر، إلى تأسيس الأممية الشيوعية نقيضا للأممية الاشتراكية وبديلا منها. وكانت الأممية الاشتراكية تلك قد تأسست في زمن إنجلز وبقرار منهما. ونشأت بفعل ذلك الانقسام حالة عداء تاريخية بين الشيوعيين والاشتراكيين واستمرت عقودا. ولا شك في أن الخطأ الفادح، الذي بلغ ذروته في عهد ستالين والستالينيين في الاتحاد السوفياتي وفي البلدان الاشتراكية وفي الأحزاب

الشيوعية، إنما يعود فى أساسه إلى أن هؤلاء جميعهم قد انطلقوا من مقولة ماركس – وتفسير لينين لها – حول دكتاتورية البروليتاريا لفرض نظام شمولى استبدادى حول الفرد من إنسان كامل الحرية وكامل الحقوق إلى إنسان جماعى، أى إلى إنسان فاقد فى الممارسة العملية للكثير مما يشكل أساس وجوده المتمثل بحريته وبحقه فى التعبير عن ذاته وفى اختيار نمط حياته، بما فى ذلك حريته فى أن يكون أو لا يكون جزءا من حركة التغيير التى تمثل مصالحه وتهدف إلى ضمان تحققها. وقد عبر المواطن السوفياتى عن اعتراضه على ذلك النموذج الاشتراكى الذى حرمه حريته، عبر عن ذلك فى موقف اللامبالاة الذى اتخذه إزاء الانهيار الذى كان يحصل أمام ناظريه للتجربة الاشتراكية، رغم كل ما كانت قد قدمته له تلك التجربة من الإنجازات فى مجالات اجتماعية كثيرة فائقة الأهمية. وهى إنجازات تركت بصماتها على القرن الماضى كله، وفرضت على النظام الرأسمالى ذاته فى مراكزه الأساسية الكثير من التنازلات القسرية لصالح المجتمع عامة ولصالح القوى المنتجة خصوصا. وقد أدى هذا النوع من الاستبداد، باسم الاشتراكية وضد بعض قيمها المتمثلة بتحقيق العدالة والمساواة والحرية وبالتقدم الاقتصادى والاجتماعى، إلى الوقوع فى كل ما شهدته التجربة الاشتراكية المحققة من خلل قادها إلى السقوط ولو بعد ثلاثة أربا ع القرن. كما أدى هذا النوع من الاستبداد فى بلداننا إلى طرح وتعميم الموضوعة الهجينة التى أشرنا إليها آنفا، المتمثلة بالتفاضل بين الديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية السياسية، وإعطاء الأفضلية والأولوية للأولى على حساب الثانية وضدها، فخسرنا الاثنتين معا. وهى الموضوعة التى كانت الأحزاب الشيوعية أولى ضحاياها، رغم أنها كانت تمارس منها فى حياتها الداخلية.

الأمر الثالث: يتعلق فى أن أحزابنا الشيوعية، حين اختارت سلوك الطريق إلى الاشتراكية فى مرحلة ما بعد انتصار ثورة أكتوبر وبتأثير منها ومن شعاراتها، لم تكن قد استوعبت الفكر الماركسى فى جوهره، شأنها فى ذلك شأن الأحزاب الشيوعية الأخرى فى العالم. وهو ما دلت عليه برامجها السياسية وخططها ومواقفها من القضايا الكبرى الخاصة ببلدانها. إذ اتسمت جميعها بقدر غير قليل من السذاجة والطفولة اليسارية. ولكنها تمكنت، بنسب متفاوتة من النجاح، فى فترات لاحقة، من تجاوز تلك المرحلة الطفولية من دون أن تتخلص من العبء الثقيل الذى ألقاه على مواقفها الملموسة الطابع الأيديولوجى الجامد ليساساتها. فرغم أنها تميزت بشجاعة فى اقتحام فكر علمى متقدم على ما كان سائدا فى بلدانها، إلا أنها لم تستطع أن تربط بإبداع بين ما

هو كونى فى الفكر الماركسى وما هو محلى من شروط اجتماعية فى بلدانها ومن مستوى تطور ومن تقاليد. لكنها لم تكن تتحمل المسؤولية وحدها عن ذلك الخلل. إذ كانت محكومة بالإرتباط العضوى بالمركز الأممى الذى كان يفرض على جميع الأحزاب الالتزام بما يتجه هو ربما يعممه من أفكار ومواقف، صارت تعرف بعد موت لينين باسم الأفكار الماركسية اللينينية. إلا أن هذه الأحزاب برغم هذا الخلل الذى رافق ولادتها وتطورها، ظلت تتميز، في كل المراحل، بكفاحية نادرة. وكانت على الدوام هدفا عدائيا مباشرا للقوى الرجعية الداخلية والخارجية، وحتى للقوى القومية، أو لبعضها، الحليفة لها فى العداء للاستعمار والشريكة لها فى الكثير من المعارك الوطنية.

هذه الأمور الثلاثة التى حاولنا من خلالها تقديم نوع من المراجعة النقدية لحركتنا الشيوعية، فكرا ومشروعا سياسيا وممارسة، توفر لنا إمكانية استخلاص بعض الاستنتاجات التى ستحتاج حتما إلى مزيد من التدقيق من سوانا ممن يشتركون معنا فى الانتماء إلى هذه الحركة فى بلدنا لبنان وفى سائر الأقطار العربية. وهى استنتاجات حاولنا فيها تحديد حصتنا كشيوعيين فى المسؤولية عن الأزمة التى تعيش فيها بلداننا العربية منذ عقود، بما فى ذلك ما يتصل من هذه الأزمة بنشوء أنظمة استبداد عمقت التخلف فى بلداننا، وهى تدعى حمل راية التقدم، باسم القومية والاشتراكية. نقول ذلك استنادا إلى ما كان ولا زال يعلنه بعض القيمين على تلك الأنظمة أو بعضها من انتماء إلى الاشتراكية – أو التوجه الاشتراكى – فى نموذجها السوفياتى الذى ظل يمارس الاستبداد وهو يحمل راية الاشتراكية حتى انهارت التجربة المرتبطة باسمه والمعممة عالميا على امتداد ثلاثة أرباع القرن. انهارت التجربة فى المركز وظلت شبيهاتها المزيفة تمارس الاستبداد وهى توغل فى إضعاف بلدانها وإفقارها واستعبادها، قبل أن تنهار هى ذاتها فى زمن قادم لن يكون بعيدا.

هكذا نكون قد قمنا بما هو مطلوب منا فى المراجعة النقدية لتجربتنا، ولو بقدر من التعسف والابتسار. غير أن الأحزاب والحركات التى استندت وتستند إلى الفكر القومى كمرجعية فى صياغة مشاريعها وبرامجها – وبعضها مارس ويمارس السلطة بالاستناد إلى هذا الفكر – لم تقم بمثل هذه المراجعة، بحسب علمنا. ولذلك فسوف نحاول، نحن هنا، تقديم بعض الملاحظات النقدية بالنيابة عن هؤلاء، وبالأصالة عن أنفسنا كوننا معنيين بالنتائج التى أسهمت فى توليدها فى بلداننا سياسات تلك الأحزاب والحركات، وكون أحزابنا، بدرجات متفاوتة، تتحمل بعض المسؤولية فى ما

حصل من تحولات داخل هذه القوى، وكونها، أى أحزابنا، تأثرت هى ذاتها، بدرجات متفاوتة أيضا، بطرائق تفكير تلك الأحزاب والحركات ذاتها وتحالفت معها. وقد يكون من حقنا أن نطرح، فى هذه المرحلة بالذات، سؤالا لم نطرحه من قبل، ولم نعرف أن أحدا طرحه بوضوح، يتناول الفكر القومى فى أساسياته، أى فى مضمونه وفى مرجعياته التاريخية وفى المشروع السياسى المرتبط به، وفى الصيغ الملموسة التى عبرت وتعبر عنه على امتداد الحقبة التى هى موضوع قراءتنا النقدية الراهنة.

لقد قام الفكر القومى، منذ أن اتخذ هذه الصفحة كفكر مستقل بذاته، على فكرة أساسية واحدة هى أن العرب فى شتى أقطارهم مشرقا ومغربا يشكلون أمة واحدة هى الأمة العربية، وإن الهدف الأول والأخير بالنسبة للمنتمين إلى هذا الفكر هو توحيد هذه الأمة فى دولة قومية واحدة تعيد لها أمجادها التاريخية، أو كما يقول البعثيون تأكيد رسالتها الخالدة، أو كما يقول القوميون السوريون فى شأن الأمة السورية بأن فيها قوة لو فعلت لغيرت وجه التاريخ. وقد تمحورت كل الأفكار وكل المشاريع السياسية حول هذا الهدف، حتى بعد أن أضيفت إلى هذا الفكر بالتدريج صفة الاشتراكية بتلاوينها الخاصة المتمايزة بوضوح عن اشتراكية الشيوعيين، وحتى عن اشتراكية الاشتراكيين الديمقراطيين. وقد أدى هذا الطابع القومى الذى يبالغ فى الاعتزاز بالأمة إلى حدود العنصرية المعادية للأقليات القومية فى بلداننا وصولا إلى حد الانخراط فى حروب أهلية طويلة (العراق والسودان) هدفت وتهدف إلى حرمان هذه القوميات من حقوقها ضمن وحدة البلدان التى ينتمون إليها.

والسؤال هو بالتحديد: هل يمكن لفكر ما أن يتخذ صفته الأساسية بالاستناد فقط إلى الانتماء القومى، وإلى النضال من أجل تحقيق وحدة الأمة؟

لقد عرف التاريخ الحديث حركات قومية كبرى، انتهت جميعها أو معظمها إلى تحقيق وحدتها القومية. لكنها استندت فى أساس نضالها لتحقيق هذه الوحدة إلى فكر سياسى واجتماعى اختارت الانتماء إليه من بين ما هو سائد من أفكار تحديثية تغييرية، وبالأخص الاشتراكية والليبرالية. فوحدة الأمة لا تكتسب أهميتها إلا بمقدار ما تكون حاملة لمشروع تحديثى، مشروع يحقق التقدم للأمة فى الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولذلك فإن هذا الفكر القومى فى البلدان العربية هو صيغة تنفرد بها بلداننا من دون سواها من بلدان العالم التى واجهت ما واجهته بلداننا وشعوبنا من أهداف قومية. ورغم التطور الذى حصل فى برامج الأحزاب القومية فى

اتجاه العقلانية، الذى تمثل بالتوجه الاشتراكى والعلمانية كواحد من الاستنتاجات التى خلصت إليها تلك الأحزاب أثر فشلها فى تحقيق مشاريعها الطوباوية الرامية إلى توحيد الأمة فى دولة واحدة، فإنهم ظلوا أسرى ذلك الشعار. بل ظلوا يمارسون الانغلاق على الذات حتى فى البلدان التى وصلوا فيها إلى السلطة، فى سوريا والعراق ومصر وليبيا والجزائر واليمن. وكان الاستبداد على مستوى السلطة، واحتكار الحقيقة فى الفكر وفى السياسة ونفى الآخر، هو الثابت فى سياساتهم، لا سيما فى الموقف من الأحزاب الشيوعية. وسادت نظرية التوحيد القسرى للدولة وللمجتمع وفق موضوعين متناقضين: الأولى مأخوذة من التجربة الاشتراكية تدعى إعطاء الأولوية للديمقراطية الاجتماعية على الديمقراطية السياسية كما أشرنا إلى ذلك فى مكان آخر. فكانت النتيجة فى الممارسة خسارة كل من الديمقراطيتين معا. الثانية مأخوذة من الطريقة البسماركية فى توحيد ألمانيا فى القرن التاسع عشر. وهى الطريقة التى أدى إسقاطها على تاريخنا من تاريخ قديم آخر إلى عكس الهدف الذى حدد لها فى بلداننا. فقد فشلت عملية توحيد الأمة، وفشلت حتى مهمة الحفاظ على الدولة الوطنية فى كل بلد. وأدى ذلك بهؤلاء إلى الاتجاه أكثر فأكثر نحو الفكر الدينى فى محاولة فاشلة للاحتماء بالدين ضد ما كانت قد بدأت تمثله من أخطار على أنظمة الاستبداد الحركات السلفية الإسلامية بتنويعاتها المختلفة لا سيما تلك التى تتمثل بالإخوان المسلمين. وقد جاء ذلك الموقف عند أصحاب الفكر القومى تخليا تدريجيا عن العقلانية المتمثلة بالاشتراكية وبالتحديث وإيغالا فى تعميق الطابع الغيبى لفكرهم القومى. وكان يحصل ذلك عند القوميين من الاتجاه المعاكس لما كان يقوم به الشيوعيون، حين أهملوا الدين كواحد من المكونات الأساسية لثقافة الشعوب العربية، وأهملوا الاهتمام بالمؤمنين. وكان ذلك واحدا من الأخطاء التى دفع الشيوعيون ثمنها غاليا. ورغم أن بعض الأحزاب والقومية قد حاول الاستناد إلى الإسلام لتوسيع قاعدته الاجتماعية فقد واجهته الحركات والمؤسسات الدينية، بنسب متفاوتة، بحالة عداء واعتراض. وكان الأساس النظرى لذلك التحول عند القوميين، البعثيين خصوصا، باتجاه الإرتباط بالإسلام إلى حدود الاندماج بالفكر الدينى هو أن الحضارة العربية كانت فى تاريخها القديم كله حضارة إسلامية. ولكنهم فى اندماجهم البراغماتى التدريجى بالإسلام فقدوا الأساسى من برنامجهم ذى الطابع العلمانى. كما أدى ذلك إلى نمو وتعاظم التيارات الدينية السلفية فى البلدان التى وصل أصحاب هذا الفكر فيها إلى السلطة. وهى حركات كانت ولا تزال معادية فى جوهر لكل ما عداها من حركات سياسية قومية وشيوعية. ولم يغير فى الموقف

الأساسى هذا عند هذه القوى تبنيها لشعارات معادية للاستعمار، ومشاركتها النشيطة فى معارك معادية للاستعمار. وقد نتج عن النهج العام الذى سلكته الحركات القومية، فى ظل أنظمة الاستبداد، تراجع فكرة الوحدة، رغم استمرار التمسك بالشعار من دون القدرة على وضع خطة واقعية لتحقيقه. وترافق ذلك مع طغيان شبه عام للطابع الفردى على هموم المواطنين فى كل بلد من بلداننا، تعبيرا عن اليأس، وبروز عناصر تفكك فى البنية الأساسية للدول وللمجتمعات العربية وذلك على أساس دينى ومذهبى وإثنى وحتى قبلى وعشائرى. وانتهى كل ذلك إلى ضعف البلدان العربية بالمفرد وبالجمع إلى الحد الذى تحولت فيه دولنا إلى أشباه دول، عاجزة عن تحقيق أية خطوة حقيقية فى اتجاه التقدم لبلدانها، وعاجزة عن الدفاع عن وجودها وعن استقلالها فى حدوده الدنيا، أمام الأخطار التى تهددها من خارجها ومن داخلها.

إن هذا الاستنتاج الذى نخلص إليه من نقدنا للفكر القومى السائد لا يعنى، بالضرورة، أن تاريخ هذه الحركة (الحركة القومية) بتنويعاتها المختلفة حاملة هذا الفكر قد كان خطأ تاريخيا يلغى كل ما ارتبط به وبالقوى التى حملته من نضالات ومن تحولات تركت بصماتها على حقبة كاملة من تاريخنا المعاصر، على العكس من ذلك. فالهدف من النقد، الذى كان فى أساس نقدنا لتجربتنا الاشتراكية، هو ترشيد حركة التاريخ، ومتابعة النضال من حيث انتهت الأحداث السابقة بالإيجابى والسلبى مما تحقق منها، لكن فى الذى يقودنا نحو المستقبل ويحررنا ويحرر أفكارنا ومشاريعنا من عناصر الخلل التى سادت فى الحقبة السابقة، وأنتجت الأزمة التى نعيش فيها بكل تجلياتها.

وإذ نركز فى هذا السياق من النقد على كل من الفكر الاشتراكى والفكر القومى فلأن هذين الفكرين هما اللذان سادا فى الحقبة الماضية كلها، وتنافسا على امتلاك الحقيقة وعلى اجتذاب الجماهير، وتصارعا بكل الوسائل والأدوات على الأولوية لبرامج وشعارات وسياسات كل منهما، ولأنهما تقاطعا فى الكفاح المشترك فى معارك كثيرة، ولأنهما أسهما فى ذلك التنافس والصراع بينهما، كل بحسب موقعه وليس بالتساوى، فى توليد الأزمة التى تسود فى بلداننا، والتى نحاول بهذا النقد الإسهام فى فتح الطريق أمام بلداننا للخروج منها. ولم يكن للفكر الليبرالى وزن يذكر فى مرحلة ما بعد الاستقلال فى معظم البلدان العربية، أى المرحلة التى تعود إلى منتصف القرن الماضى. إذ سرعان ما جاءت الانقلابات العسكرية لتلغى دورا كانت تتهيأ له البرجوازية الناشئة

فى بلداننا، ولتلغى دور الأحزاب السياسية كلها، ولتضع حدا للتطور الطبيعى الذى كانت قد سبقتنا إليه تجارب أخرى فى بلدان مشابهة لبلداننا فى آسيا وأميركا اللاتينية.

أما الفكر الدينى فلم يكن له أى دور حقيقى فى عملية البحث عن المستقبل، فى شروط العصر الجديد وتحولاته. بل إن ذلك البحث لم يكن يشكل هما من هموم أصحاب هذا الفكر. إلا أن الأمر اختلف فى مراحل لاحقة، حين ولدت الأحداث حركات جديدة وأحزابا من نوع مختلف جمعت بين تزمتها الدينى وبين أفكار إصلاحية غير ثابتة مرتبكة فى تعبيراتها السياسية. وقد قام هذا الفكر فى بداياته على التمسك بتراث الخلافة الإسلامية فى وجه الحركتين القومية والشيوعية. وكان الإخوان المسلمون أول وأبرز من وضع الأساس النظرى - من دون نظرية - للمشروع القاضى بدمج العالم العربى بالعالم الإسلامى وإلغاء الطابع العربى للعلاقات التاريخية والثقافية بين بلداننا. ورغم أن هذا المشروع قد اصطدم بالانظمة ذات الأساس القومى والتوجه الاشتراكى إلا أنه توزع، مع مرور الزمن وبفعل التجارب والتحولات التى شهدتها المنطقة، إلى مشاريع عديدة مختلفة. وقد كان من جراء بروز وتطور الحركة الإسلامية فكرا دينيا ومشروعا سياسيا لإقامة حكم إسلامى فى البلدان العربية، إلى جانب أسباب أخرى هامة تعود إلى فشل التجارب النهضوية ذات التوجه الاشتراكى والقومى، إن فكرة الإصلاح الدينى القديمة قد انكفأت بالكامل، بفعل عوامل عديدة داخلية وخارجية، وحل محلها نقيضها السلفى. وكان من أكثر الأخطاء التى وقعت فيها كل من الحركة الشيوعية والحركة القومية، فى صيغ مختلفة فى اتجاهاتها، أنها، إذ اعتمدت العلمانية مرتكزا لها، فإنها لم تبلور مفهومها للعلمانية، وتركت فكرة الإصلاح الدينى للمؤسسات الدينية ذاتها. ولم تقم بالدور المطلوب منها فى إعادة إحياء مشروع الإصلاح الدينى وخلق مراكز وقوى وأفكار تساعد هذا المشروع على التقدم فى اتجاه التحقق. ذلك أن تحققه كان يتطلب سياسة مختلفة عند كل من الشيوعيين والقوميين إزاء الدين والمؤمنين عامة، وإزاء المؤسسات الدينية، أحزابا سياسية ومرجعيات وكان من جراء بروز عناصر الخلل فى فكر وسياسات كل من الحركة الشيوعية والحركة القومية غياب مفهوم معاصر وحديث ديمقراطى للدولة. وهو خلل كان يقيم فى صلب البناء السياسى والاجتماعى والفكرى لدى الأحزاب الشيوعية والأحزاب القومية على حد سواء، برغم الاختلاف بين هذه الأحزاب فى أمور سياسية عديدة.

هل نستنتج من هذه القراءة النقدية للحقبة الماضية، وللفكر الذى ساد فيها بتنويعاته المختلفة، أن الخلل الأساسى فى ما نحن فيه يكمن فى غياب الديمقراطية، على مستوى الدولة ومؤسساتها والمجتمع ومؤسساته، بما فى ذلك داخل الأحزاب التى استندت جميعها إلى فكر شمولى، وهى تحمل فى برامجها مشاريع للتطوير والتحديث، ومشاريع لتحرير لفلسطين ومشاريع للوحدة العربية، وفشلت فى كل تلك المشاريع؟

نميل، فى جوابنا عن هذا السؤال، إلى الجزم بأن غياب الديمقراطية عن دولنا وعن مجتمعاتنا وعن أحزابنا وعن أفكار هذه الأحزاب وعن مشاريعها وعن كل مؤسساتنا، وغيابها حتى عن ثقافتنا اليومية، إن غياب الديمقراطية هو العامل الأساس فى الخلل البنيوى الذى قاد بلداننا إلى ما تعانيه من أزمة فى الزمن الحالى، استمرارا لزمن سابق طويل. وإذا نظرنا إلى المثال العراقى الذى كشفت عوراته الحرب العدوانية الأمريكية – البريطانية، يتأكد لنا بوضوح قاطع كيف أن استبداد فرد وعائلته وحزبه وأجهزته ببلد كبير وغنى كالعراق قد دمر هذا البلد وشعبه، وبدد ثرواته، وأرسل إلى المقابر الجماعية مئات الألوف من أبنائه. ولا نظننا بحاجة إلى جهد لكى نعرف الأسباب التى جعلت القوى الغازية تسقط هذا النظام المستبد فى أيام معدودات، بعد أن عاث فسادا وظلما فى بلده وشعبه ما يقرب من أربعين عاما، وانهار ذلك البنيان الذى كان قائما على الظلم والعسف، واستنكف الشعب عن دعمه والدفاع عنه حتى وهو يرى قوى خارجية تغزو بلاده لأهداف لا ترمى إلى تحريره من الطغيان بل إلى السيطرة على البلاد والتحكم بمصائره وثرواته، وبمصائر المنطقة وثرواتها، بقدر ما توفر لها ذلك من الإمكانات. غير أن النظام العراقى ليس النموذج الوحيد للاستبداد فى بلداننا، رغم أنه نموذج فريد فى تاريخ بلداننا وفى تاريخ العالم. فجميع الأنظمة الحاكمة فى بلداننا هى أنظمة استبداد، وإن بصيغ متنوعة، قوية على شعوبها ضعيفة إلى حدود الذل أحيانا فى مواجهة الأعداء الخارجيين. ولذلك وبالقطع فلا بد لبلداننا لكى تخرج مما هى فيه من الشروع فى عملية تغيير شاملة وللتغيير صيغ وأدوات وطرق مختلفة تقوم على الديمقراطية والتعدد وإلى الخروج من نمط الحزب القائد والحزب والواحد والزعيم الفرد الواحد إلى الحرية والتعددية، أى إلى الاستقلال الحقيقى، أى إلى التقدم فى مجالاته كافة. نعم الديمقراطية هى الأساس فى بناء الأوطان وفى تحقيق تقدمها. وهى قيمة إنسانية مطلقة بذاتها. ولا عيب على الإطلاق فى أن تستوحى الشعوب التى تختلف عن ممارستها، ودفعت ثمنا باهظا لهذا التخلف، من الشعوب التى سبقت فى استخدامها

وحـقـقت إنجـازات كـبـرى فى تطورها وتقـدمـهـا. وكل فكرة ترمى إلى التـعـامل مع الديمقراطية كنظام للعلاقات وكتعبير حضارى عن حق الأفراد والجماعات فى اختيار أنماط حياتهم وأفكارهم، والتعامل معها كسلعة أجنبية لا يجوز استيرادها من الغرب، هو إيغال فى الانفصال عن الحضارة التى تغتنى بما تنتجه الشعوب كلها فى تفاعلها بعضها مع بعض، وتستفيد كلها مما يتم إنتاجه، أيا كان المكان الذى يتم فيه إنتاج هذه الإنجازات وأيا كان نوع القوى التى تنتجها، رأسمالية متوحشة أو اشتراكية إنسانية. وكل حديث فى هذا الاتجاه إنما يرمى إلى تمييز الهويات الثقافية العربية عن سواها - والتمييز هو بذاته فرز عنصرى - كتعبير عن الهوية القومية، هو تعبير عن الإصرار على بقاء بلداننا خارج تاريخ العالم. فالهويات التى تعبر عن خصوصيات الشعوب، بعكس ما تشير إليه الأفكار المحافظة، إنما تغتنى بما تنتجه الحضارة الإنسانية من إنجازات. وتغنى ثقافات هذه الشعوب بدورها الحضارة الإنسانية بما تقدمه لها من إنجازات عندما تتوافر الإمكانات لذلك. وغنى عن البيان أن الديمقراطية هى، فى نهاية التحليل، ثقافة تكتسب. واكتساب الثقافة الإنسانية يتطلب الإقدام فى العلم، حتى ولو اقتضى الانتقال من الأمية إلى المعرفة قدرا من الوقت ثمنا تدفعه الشعوب المتأخرة عن متابعة مواكبة حركة التاريخ.

أفكار للحوار والنقاش
حول مشروع جديد للتغيير

إن احتلال العراق بعد سقوط حكم الطغيان واستمرار القضية الفلسطينية فى مأزقها القديم والتفكك الذى يصيب بلداننا بلداً والتخلف المزمن اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، وانهيار السياسة والثقافة وتراجع دور الأحزاب والنقابات ومؤسسات المجتمع المدنى، وانكفاء الشباب خصوصا عن الاهتمام بالشأن العام، وبقاء المرأة خارج الفعل والدور فى حياة المجتمع، كلها مظاهر بالغة الوضوح فى تعبيرها عن عمق الأزمة فى بلداننا. فماذا علينا أن نعمل إزاء هذا الواقع، نحن شعوب هذه البلدان وحركاتها الديمقراطية وأحزابها ومؤسساتها الاجتماعية ومثقفيها والأجيال الشابة فيها؟ ومن أين نبدأ وفى أى اتجاه؟ هل نكتفى بالمطالبة بالديمقراطية وبالنضال لتحقيقها وننتظر؟ أم أن الضرورة تقتضى بالإسراع فى صياغة مشروع جديد للنهضة، مشروع متحرر من عناصر الخلل التى أدت إلى إفشال المشاريع السابقة وإلى وقوع بلداننا فى الأزمة؟

وفى يقيننا، استنادا إلى تجربة نصف القرن الذى مضى أن جوهر المسألة كلها إنما يكمن هنا فى هذه الأسئلة بالتحديد. فالتغيير هو شعار عام. ولا جدوى من تكراره كشعار إذا لم يقترن ذلك بالشروع الحقيقى فى صياغة مشروع جديد للنهضة يحدد اتجاهات هذا التغيير ويعين القضايا المرتبطة به والمهمات التى يهدف إلى تحقيقها. على أن التغيير لا يتحقق من دون قوى يعبر هذا التغيير عن مصالحها، ومن دون أن تكون هذه القوى مهيأة لصياغته ومستعدة للانخراط فى النضال لتحقيقه. وهذه العناصر التى يتشكل منها المشروع الجديد المفترض للنهضة، بديلا من المشاريع التى ما يزال أصحابها القدماء والجدد يكررون فيها ذاتهم، ويكررون أفكارهم، من دون أى تبديل، ومن دون أى إحساس بالحاجة إلى مراجعة نقدية تساهم فى إحداث تغيير فى الأفكار وفى الخطط وفى أشكال النضال وفى أدواته.

إن مشروع التغيير هذا أو المشروع الجديد للنهضة، إنما يحتاج فى الظروف الراهنة القاسية المستمرة منذ زمن طويل – لاسيما بعد احتلال العراق – إلى توفر عدد من الشروط لكى يتحقق فى الاتجاه المطلوب: الشرط الأول هو أن يكون تعبيرا حقيقيا عن الحاجة الموضوعية إليه، أى أن يأتى فى جوهره مختلفا عن كل ما عرفته الحقبة الماضية من مشاريع وخطط وصيغ إرادوية وغير واقعية للتغيير. الشروط الثانى هو أن يقترن المشروع الجديد بالديمقراطية أشكالا وصيغا ووسائل وأدوات ومضامين، وأن تشترك فى صنعه القوى ذات المصلحة فى إحداثه. وهى كثيرة قديمة وجديدة. الشرط الثالث هو أن يترافق إعداد هذا المشروع بمستوى عال من الوعى الفردى والجماعى بضرورته، الوعى كمعرفة وحرية مجتمعين متحدين. وأهمية الوعى كشرط للتغيير أنه يساعد فى مستوى ودرجة تحققه، على تحصين هذا التغيير من عناصر الخلل التى عطلت المشاريع السابقة وأجهضتها، فإن تدنى الوعى أو اضطرابه، أو سيطرة الاتجاهات السلفية بمكوناتها المختلفة عليه، يشوه فكرة التغيير ذاتها ويقود إلى لا شىء.

انطلاقا من هذه الشروط، وفى السعى لضمان توافرها، نقترح نحن الاثنين أن تتصدر القضايا التالية المشروع الجديد للتغيير، المشروع النهضوى الجديد.

القضية الأولى: تتعلق بمعرفة قوى التغيير: من هى القوى فى بلداننا فى هذه الحقبة بالذات، وفى ظروفها التاريخية القديمة – الجديدة؟ ما هى مكوناتها السياسية والاجتماعية والفكرية، وما هى الأطر التى تنتظم فيها، أحزابا ومؤسسات اجتماعية

ومهنية وثقافية من كل الأنواع؟ ذلك أن هذه النقطة هي المفصل في عملية البدء بالتغيير. وفي هذه النقطة بالذات تبرز وتحدد المشاكل والعقبات التي اعترضت في السابق، والتي تعترض اليوم انطلاق عملية التغيير في بلداننا، وأول ما نود التأكيد عليه كوجهة نظر للنقاش لا ندعي الانفراد فيها، هي أن قوى التغيير الحقيقية في ظروف بلداننا اليوم كما في الأمس ليست ولم تكن حكرا على العمال والأجراء وصغار المنتجين والمثقفين الديمقراطيين. وهي لا تحمل سماتهم ومصالحهم وحدها. بل هي تجاوزت بفعل التغيرات التي شهدتها بلدان العالم هذه المجموعات الكبرى وتجاوزت المصالح الطبقية الخاصة بها لتشتمل أوساطا جديدة متعاظمة ما ينفك الرأسمال وما تزال قوانينه محليا وعالميا تمعن فيها إفقارا وتهميشا. ولم تعد الاشتراكية، فكرا ومشروعا سياسيا هي وحدها كما اعتبرت سابقا الإطار الوحيد والذي يحدد أفق التغيير بل إن قوى جديدة باتت تأتي بأعداد كبيرة إلى حركة التغيير حاملة معها مصالحها المتضررة من الرأسمال، وحاملة مشاريعها وأفكارها مع قدر غير قليل من الاختلاف، وحتى التناقض في بعض المصالح تتمايز فيه هذه القوى الجديدة عن القوى القديمة. وواضح أن الهدف من هذه المعرفة هو الإشارة إلى اتساع أفق التغيير من خلال اتساع وتنوع قاعدته الاجتماعية والفكرية والإشارة في الوقت ذاته إلى الصعوبات والإشكاليات التي يحملها هذا التعدد والتوسع في حركة التغيير. وهو تطور جديد وموضوعي في هذه الحركة تفرضه أحداث العصر وتحولاته في بنية المجتمعات وفي صيغة وطبيعة العلاقات وفي أفكار ومشاريع التحديث على الصعيدين المحلي والعالمي. وهي تطور لابد من رؤيته بوضوح والتعامل معه بمسؤولية وبواقعية، من دون أفكار مسبقة. نقول ذلك حتى نخرج أنفسنا من ادعاء تحديد قوى التغيير انطلاقا من فكرنا الاشتراكي وحده خارج الواقع وتجاوزاً له ولقوانين التطور الموضوعي. ونعتقد أن هذه الأمور جميعها ينبغي أن تشكل تحديا كبيرا للقوى الاشتراكية واليسارية عموما على اختلاف مدارسها وتياراتها، وبالأخص منها تلك تحمل الهوية الشيوعية، ونحن منها كقياديين قديمين في حزب شيوعي عريق وهو تحد يلقي على هذه القوى تبعات ومهمات لم يسبق لها أن واجهتها. ولكنها ملزمة بأن تواجهها، اليوم إذا أرادت ألا تفقد مكانها في الصفوف الأمامية لحركة التغيير إلا أن المسألة الأساس في هذه القضية، التي تحتاج إلى مزيد من البحث والتدقيق، هي، تلك التي تتعلق بتحديد الأولويات لهذا التغيير وتحديد مراحله المختلفة. وإذ نشير إلى هذه المسألة فلأننا نأخذ في الاعتبار تعدد القوى وتعدد انتماءاتها السياسية والاجتماعية والفكرية في الحركة الجديدة. وغني عن التأكيد بأن

الإطار الموضوعى لمشروع التغيير؛ وللقوى المنتمية إليه والمنخرطة فى النضال لحقيقة هو الديمقراطية - ودائما الديمقراطية - فى العلاقة بين تلك القوى، الديمقراطية بمعانيها ومضامينها وغاياتها السياسية والاجتماعية والإنسانية، والمقترنة بالوعى بضرورتها من قبل الجميع تضاف إلى هذه المسألة الأساس مسائل أساسية أخرى ذات صلة بالأدوات وبالوسائل التى تستخدم فى النضال لتحقيق المهمات المشتركة المتفق عليها بين هذه القوى فى كل مرحلة من مراحل النضال ووفق ظروف كل مرحلة.

هذه الشروط جميعها التى نوردها هنا هى فى المحصلة تعبير عن إدراك لحجم الخلل الذى عانت منه على الدوام حركة التغيير، وتعبير فى الوقت ذاته عن حاجة إلى تجاوز هذا الخلل كمهمة أولى راهنة. ذلك أن الأزمة التى تواجهها بلداننا قد بلغت الذروة فى تفاقمها وباتت تحمل إلى مجتمعاتنا ودولنا بفعل تفاقمهما، أنواعا غير مسبوقة من المخاطر ليس أقلها الاستبداد والفساد على كل المستويات فى الدولة ومؤسساتها وفى المجتمع ومؤسساته، والإفقار المنظم الذى يستهدف الأكثرية الساحقة من الناس. وتترافق هذه الأخطار مع أنواع أخرى تحمل إلى مجتمعاتنا ظاهرات مرضية تتمثل بالسلفية وبالظلامية اللتين تشكل البنلادنية ومثيلاتها أبشع تعبير عنهما.

القضية الثانية: تتعلق بالدور الجديد للأحزاب، القديمة منها والجديدة على حد سواء. ذلك أن حركة التغيير لا يمكن أن تنهض بمهماتها من دون أحزاب تأخذ على عاتقها عملية تطويرها وجذب الجماهير إلى الانخراط فيها. لكن المشكلة الحقيقية التى تواجه هذا الدور للأحزاب تكمن فى أن الأحزاب القديمة ومنها أحزابنا الشيوعية قد فقدت الكثير مما كان يميزها. وفقدت الكثير من الدور الذى كانت تقوم به هى والمؤسسات النقابية والاجتماعية والثقافية التى أنشأتها وشكلت أدوات حقيقية من أدوات نضالها. وفقدت السياسة دورها بفعل هذا التراجع فى دور الأحزاب. إن كل ذلك يستدعى بالضرورة أن تشرع الأحزاب فى إعادة صياغة أفكارها وبرامجها وسياساتها، وإعادة صياغة أشكال التعاقد بين الأفراد الذين ينتمون إليها. وإعادة صياغة أشكال ممارساتها وأشكال نضالها وأدوات هذا النضال. وواضح أن هدف هذا التجديد فى الأحزاب هو تحريرها من عناصر الخلل التى رافقتها فى مراحل تطورها لكى تتحول إلى أحزاب ديمقراطية وتتخلى عن صيغها اللاديمقراطية السابقة فى فكرها وفى برامجها وفى ممارساتها فإذا تعذر إحداث هذا التغيير فى هذه الأحزاب أو تأخر تحقيقه فإنه سيترك انعكاساته السلبية على مجمل عملية التغيير إلا إذا خرجت من

رحم هذه الأحزاب ومن رحم المجتمع قوى جديدة بديلة غير أن الواقع يشير إلى أن الأحزاب القديمة ما تزال أحزابا قديمة وإن ولادة أحزاب وحركات جديدة ما تزال فى مرحلتها الجنينية تعانى مخاضا عسيرا.

القضية الثالثة: تتعلق بالدور الجديد الذى ينبغى أن تضطلع به الثقافة والمعرفة والعلم كإبدا ع فى مجالاته كافة آدابًا وفنونا وبحثا علميا متعدد فروع الاختصاص كما تتعلق بدور المثقفين جميع المثقفين الذين يتحملون مسؤولية كبيرة فى ما وصلت إليه أحوال بلداننا وفى ما وصلت إليه أحوال الثقافة. كما يتحملون مسؤولية كبيرة عن هذا الإلغاء القسرى لدورهم وعن ارتهان أوساط واسعة منهم لسلطات الاستبداد القائمة ولمؤسساتها. وغنى عن التأكيد أن دور الثقافة ودور المثقفين تزداد أهميته الاستثنائية فى هذه الحقبة الجديدة من تاريخنا التى تشهد تخلفا فى كل شىء وتراجعا مثيرا للقلق لدور العقل ذلك أن تغيب هذا الدور، دور العقل وتهميشه وقمعه قد ترك فى مراحل مختلفة من تاريخنا الماضى آثارا سلبية على السياسة وعلى الأفكار وعلى المشاريع السياسية وعلى النضال كله فى مجالاته كلها ولذلك تصبح إعادة هذا الدور - دور العقل - إلى حياتنا واحدة من المهمات الأساسية الراهنة. وهو أمر لا يعود فقط للدولة وللأحزاب، وحسب، بل يتحمل المثقفون مسؤولية أساسية فى إعادته إلى مكانه الطبيعى فى حياتنا. ويقع على الأجيال الشابة خصوصا من المثقفين ومن الجامعيين ومن الطلاب قسط كبير من هذه المهمة التاريخية إلا أن التعبير المباشر عن دور الثقافة وعن دور المثقفين إنما يمكن، فى الدرجة الأولى، فى الاهتمام بالتعليم فى مراحلة المختلفة من الحضانة حتى الجامعة. وتتحدد أهمية التعليم فى أنه يشكل مصدرا للمعرفة إنتاجا وتعميما ومصدرا لتكوين الكفاءات العلمية التى تحتاج إليها بلداننا فى تطورها أسوة بكل البلدان التى كانت المعرفة فى ميادينها كافة طريقها الطبيعى إلى التطور والتقدم. إلا أن أهمية إنتاج المعرفة وأهمية تكوين المثقفين والتقنيين فى مجالات المعرفة المتعددة إنما تحتاج جميعها إلى خطة مدروسة بعناية من قبل اختصاصيين أكفاء وبإشراف الدولة لجعل هذه العملية كلها ذات صلة حقيقية بحاجات بلداننا للتطور والتقدم. فليس المهم أن نخرج متعلمين يذهبون بمعظمهم إما إلى الخارج بحثا عن فرص عمل أو فى اتجاه جيش العاطلين عن العمل لكى يزيدوه عددا بل إن المهم البالغ الأهمية هو أن يخضع التعليم فى الجامعات والمعاهد العليا وفى المدارس المهنية للشروط التى يتحدد فيها إسهام الخريجين فى تقدم بلداننا وتلك مهمة تناط فى البلدان التى تسعى لتحقيق تقدمها إلى مراكز تخطيط، تحدد نوع المناهج وتحدد الصيغة الديمقراطية العلمية

للتعليم بديلا من العشوائية السائدة فى بلداننا فى ميدان التعليم فى كل مراحله، لا سيما العليا منها. وتجدر الإشارة هنا إلى أن بلداننا لا تولى البحث العلمى أى اهتمام، الأمر الذى يجعل علماءنا يهاجرون إلى البلدان الأخرى ويستوطنون فيها ويوظفون فيها كفاءاتهم. وغنى عن البيان أن البلدان التى تبحث عن تقدمها وتسعى إلى تأمين شروطه تؤمن للبحث العلمى فى ميزانياتها العامة مبالغ طائلة.

إن جميع هذه الجوانب المرتبطة بالثقافة فى ميادينها المختلفة علوما إنسانية وعلوما تطبيقية وآدابا وفنونا التى أهملتها بلداننا، هى واحدة من المهمات الأساسية لحركة التغيير، التى تشق بواسطتها بلداننا طريقها إلى النهضة.

القضية الرابعة: تتعلق بالدولة فى بلداننا مفهوما ودورا ووظائف، والشرط الأساسى للانخراط الحقيقى فى النضال لتحرير الدولة عندنا مما هى فيه من أمراض قديمة متوارثة هو تحرير مجتمعاتنا من أمراضها ذلك أن الدولة بكل المعانى إذ تتحكم بها أنظمة حكم وحكومات أوتوقراطية - حتى وهى تزين استبدادها بأشكال هشة مزيفة من الديمقراطية - تزداد استبداداً وتخلفا، وتعطل باستبدادها وتخلفها الدور المفترض للدولة الحديثة ولمؤسساتها التشريعية والتنفيذية والقضائية والرقابية. وتشوه عمل الإدارة من أعلى الهرم إلى أسفله، وتزيده بيروقراطية وفسادا وتحرم أكثرية الشعب من حقوقها الأساسية بما فى ذلك حقها فى امتلاك المعرفة وتحكم بالشعب والبلاد وبمصيرهما عتاة الرأسمال الخارجي والداخلى والمنتفعين منه والمشاركين فيه سواء من داخل السلطة أو من روادفها أو ممن هم هامشها. إن هذا الواقع الهجين هو الذى يعطى للدولة فى نظر المجتمع بعكس ما ينبغى أن يكون عليه الحال صفة الخصم الأساسى فيلتقى فى الاتجاه ذاته - من دون وعى - الليبرالية الجديدة التى تنظر لإلغاء دور الدولة مع المجتمع الذى يعاديها برغم ازدياد حاجته إلى دورها الرشيد. وفى الالتقاء الغريب الذى تعمقه شعبوية هنا وديماغوجية هناك وتخلف فى الوعى هنالك، تتعمق الأزمة فى بلداننا بشقيها؛ أزمة الدولة المجتمع، وتصبح المهمة الملحة تحرير كل منهما، لكى يعودا إلى ما هو مفترض من تكامل بينهما، التكامل الذى لا يتحقق إلا فى ظل الديمقراطية وتحت سقفها ولكى يتم تحرير كل من المجتمع والدولة مما هما فيه لابد من توفر شروط أساسية: الشرط الأول هو العمل لفرض الديمقراطية فى بلداننا كخيار حقيقى غير قابل للخرق وذلك من خلال إلغاء كل القوانين الاستثنائية وإطلاق حرية تأسيس الأحزاب والمنظمات وسن قوانين ديمقراطية للانتخابات تؤمن للشعب كامل

الحرية فى اختيار ممثليه إلى مؤسسات الدولة وسائر المؤسسات التمثيلية على أن تترافق كل تلك التدابير بالإقرار الحاسم بالتداول الطبيعى الديمقراطى للسلطة. الشرط الثانى هو الإقرار بفصل الدين عن الدولة تحريرا للدين من أى استخدام مفرط له فى الشؤون السياسية خدمة لهذه المصالح أو تلك، وتحرير الدولة من هذا النوع من الاستخدام السيئ للدين إلا أن فصل الدين عن الدولة لا يلغى الحق الطبيعى للمؤسسات الدينية فى القيام بنشاطها بحرية وفق القوانين التى تنظم الحياة العامة وتنظم العلاقات داخل المجتمع وفى كل شؤونه، وتمنع الاستخدام العشوائى للشعائر الدينية فى ما يبدو فرضا قسريا لهذه الشعائر على المجتمع والأحوال الشخصية الاختيارية هى شرط من الشروط التى تقترن بفصل الدين عن الدولة. الشرط الثالث هو تحرير التعليم فى مستوياته كلها وفى مؤسساته الرسمية والخاصة من أى طابع دينى أى طائفى ومذهبى بالمعنى السياسى المتداول فى بلداننا للدين، ذلك أن تحرير العلوم والمعارف من هذا النوع من الإسقاطات عليها يشكل الأساس لخلق مجتمع مدنى متجانس ومتآلف ومتضامن، موحد فى الانتماء إلى الوطن، حتى ولو اختلفت الاتجاهات السياسية والفكرية بين مجموعاته وتعددت الأديان والطوائف فيه.

القضية الخامسة: تتعلق بالاستقلال السياسى والاقتصادى لبلداننا. ذلك أن السياسة والاقتصاد يزدادان فى عصرنا الراهن تداخلا وتشابكا وتوحدا أكثر من أى زمن مضى. وتشير وقائع أيامنا الصعبة، التى تحولت فيها بلداننا بعد الاحتلال الأميركي – البريطانى للعراق إلى بلدان محتلة بصيغ مختلفة، إلى أن أنظمة الحكم عندنا والحكومات المتعاقبة فيها قد عمقت تبعية بلداننا للرأسمالية المعولمة وأضعفت الاقتصاد الوطنى وأخضعته لسياسات ذلك الرأسمال المعولم ولأهدافه فى الهيمنة على العالم وعلى مصائر الشعوب وهو ما تجسده المديونية الراهنة كأحد أبرز مظاهر تلك السياسات: فقد أغرقت حكومات بلداننا بالديون من دون مبرر اقتصادى بعد أن أفقرتها وعطلت تطورها الاقتصادى بسياساتها الخرقاء سياسات الهدر والفساد والإفساد وصارت بلداننا فى ظل هذا سياسات مرتهنة للخارج أى للمؤسسات المالية العالمية وللسياسات التى تمليها علينا هذه المؤسسات فى أدق تفاصيل حياتنا من دون أن يكون لنا لا أى دور سوى الالتزام بتلك الإملاءات والشروع فى تطبيقها، أفلا يعنى ذلك أننا بدأنا نفقد استقلالنا السياسى بفعل ارتهاننا لتلك المؤسسات أفلا يعنى ذلك أيضا أننا لم نعد قادرين ولزمن بعيد على تقرير مصائرنا ومستقبل أوطاننا بأنفسنا. إن ذلك يتم فى الوقت الذى بلغت فيه الانعكاسات الاجتماعية لهذه السياسيات

الاقتصادية أعلى مستوياتها وشملت جميع جوانب الحياة المادية والروحية لشعوبنا فى حين أن ثرواتنا القومية وما أكثرها وما أكثر مصادرها ومنابعها تذهب هدرا هنا وهناك وهنالك، وكثير من عائداتها يذهب فى تكديس أسلحة تغذى جيوشا لا قيمة ولا دور لأى منها فى الدفاع عن استقلال بلداننا. إذ هى تحولت إلى دور ووظيفة يهدفان إلى حماية الأنظمة وحكامها وحماية تحكمها بمصائر بلداننا.

القضية السادسة تتعلق بالقضية الفلسطينية وقد صعدت هذه القضية اليوم إلى المرتبة الأولى بين القضايا التى تشغل العالم واحتلت المكان الذى كانت تحتله قضيتا فيتنام وجنوب أفريقيا فى العقود السابقة، إلا أن خصوصيتها "القاتلة" التى تتمثل فى أن خصمها هو إسرائيل ما تزال يفقدها التقدم فى اتجاه الحل العادل، وهى خصوصية ما زالت تدخل القضية الفلسطينية فى تعقيدات لم تتوفر الشروط عندنا وعند العالم لتجاوزها، إذ ما تزال إسرائل بصفتها المحمية الأمريكة الأولى المدعومة أوروبيا – بفعل ما تتعرض له دول أوروبا من ابتزاز حول مسؤوليتها عن إبادة اليهود فى الحرب العالمية الثانية – تتميز عن سواها من الدول بخروجها الصريح عن كل المواثيق والقوانين الدولية وبإعفائها فى شكل متعسف من المحاسبة عن الجرائم التى ترتكبها وهى جرائم لا تقل بشاعة وهمجية عن تلك التى ارتكبها النازيون خلال الحرب العالمية الثانية ضد شعوب أوروبا ونال اليهود بالذات حصة كبيرة منها. إلا أن المشكلة فى جوهرها إنما تكمن فى العجز العربى الذى بلغ ذروته. وهو عجز تحاول الأنظمة العربية وامتداداتها السياسية هنا وهناك إخفاءه إما فى الشعارات الكبرى الفاقدة لأى معنى ولأى مضمون أو فى محاولة فرض وصاية معلنة ومقنعة على الشعب الفلسطينى، حركة ومقاومة وسلطة وطنية وهى محاولة ترمى فى كلا وجهيها من قبل هذه الأنظمة إلى الحفاظ على بقائها حتى آخر فلسطينى وحتى آخر قطعة من الأرض العربية. وفى الواقع فإن السلام بات حاجة ملحة فى البحث عن حل صحيح، عادل وواقعى للقضية الفلسطينية غير أن السلام يحتاج إلى من يستطيع القيام به ذلك أن من لا يستطيع أن يخوض الحرب دفاعا عن قضيته لا يستطيع أن يخوض معركة السلام إلا من موقع الضعف. إلا أن الشعب الفلسطينى لم ينتظر بل هو حدد طريقه الخاص به لتحقيق حريته واستقلاله وإقامة دولته على أرض وطنه واختار الكفاح بشجاعة نادرة ولكن بتضحيات جسمية ولا يزال هذا الطريق مفتوحا على كل الاحتمالات والأمل بالنصر لا يغادر الشعوب ولا يغادر أصحاب القضايا العادلة.

القضية السابعة: تتعلق بالعراق الذى قاده نظام الاستبداد والطغيان إلى الوقوع تحت الاحتلال الأجنبى ووضع المنطقة كلها فى حالة جديدة غير مسبوقة تتحكم فيها الولايات المتحدة الأمريكية - حتى إشعار آخر - ليس فقط بمقدراتها وبثرواتها بل حتى فى أشكال الحكم فيها وفى الكثير من تفاصيل حياتها. إن الوضع الذى نشأ فى هذا البلد العربى الكبير يتطلب قدرا عاليا من المسؤولية فى مواكبة التطورات التى تجرى داخله وتساعد القوى السياسية فيه، وفق ما تحدده هذه القوى ذاتها ولو بالوصاية عليها أو بالحلول محلها. نقول ذلك اعتراضا على ما نسمع ونقرأ ونشاهد من محاولات لإرشاد! الشعب العراقى إلى ما ينبغى عليه أن يفعله لمواجهة الواقع الجديد. وهو واقع لا يعرف غير العراقيين طبيعته ولا يعانى منه سواهم. وتدل القضايا جميعها على جهل كامل بالعراق وبمكوناته السياسية والاجتماعية والثقافية وجهل كامل بتاريخه السابق على نظام الاستبداد والطغيان وجهل كامل بالكفاءات العالية التى تمتع بها الشعب العراقى وبالكفاحية التى ندر أن قدم شعب مثل ما قدمه الشعب العراقى من تضحيات خلال كفاحه الطويل والشاق. ونكاد نجزم بحكم معرفتنا للعراق أن الشعب العراقى فى مواجهته لمرحلة ما بعد نظام صدام حسين سيتمكن من اقتلاع الاحتلال من بلاده ويؤسس لحقبة جديدة فى الواقع العربى، هى الحقبة التى ستكون - كما نتصور ونتمنى - حقبة الخروج من النفق العربى المظلم إلى الحرية. نقول ذلك رغم أن قضية العراق تبقى قضية تهم العرب جميعا، سواء فى الجانب المتعلق بإعادة بناء دولة عراقية موحدة مستقلة وديمقراطية، أم فى الجانب المتعلق بتحرير هذا البلد العربى الكبير وتحرير الوطن العربى الكبير وتحرير الوطن العربى كله من الاحتلام الأميركى وتحريرهما من استهدافات هذا الاحتلال سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا.

القضية الثامنة: تتعلق بالوحدة العربية. فقد حان الوقت لكى تدرك الشعوب العربية حاجتها إلى وحدة عربية ديمقراطية، مختلفة فى صيغتها وفى أهدافها عن كل ما عرفته المشاريع السابقة الفاشلة للوحدة. ذلك أن مجمل التطورات التى شهدتها البلدان العربية فى الحقبة الماضية تؤكد، بما لا يدع مجالا للشك، أن مصائرها ومصائر شعوبها أصبحت أكثر من أى وقت مضى مترابطة ومتشابكة ومتداخلة. والأساس الموضوعى للحاجة الراهنة والمستقبلية للوحدة لم يعد محصورا فى العلاقات التاريخية التى تربط شعوب هذه البلدان بعضها ببعض وهى علاقات تأسست فى مراحل مختلفة وفى شروط مختلفة عبر تاريخ طويل تداخلت فيه ثقافات شعوب عديدة وامتزجت مع الثقافة العربية الإسلامية لتشكل الواقع العربى الراهن. بل إن أكثر ما

يستدعى هذه الوحدة ويفرضها كضرورة تاريخية هو ما يتصل بالمصالح المشتركة للبلدان العربية وهى مصالح تزداد قوة، بفعل ما نشهده من تطورات وتحولات فى العصر الراهن. ولا نعتقد أن الشروط فى أوروبا كانت متوفرة لقيام وحدة بلدانها أكثر مما هى متوفرة فى بلداننا العربية. ولا نعتقد أن أحدا يستطيع اليوم أن يذهب فى حماسة لقيام الوحدة العربية إلى حدود إلغاء الدول القائمة ودمجها، طوعا أو قسرا، فى دولة واحدة فتلك كانت نظريات خاطئة فى السابق دفعت البلدان العربية ثمنها ودفعت فكرة الوحدة ذاتها ثمنها أيضا. على العكس من ذلك فإن قيام الوحدة، فى الشروط الجديدة المعاصرة، يشكل ضمانة حقيقية لتطور وازدهار البلدان المنخرطة فيها. ونعتقد أنه حان الوقت لكى يتخلى بعض العرب عن الموضوعة البائسة التى تتحدث عن كيانات مصطنعة، حان الوقت لكى ننطلق فى موضوع الوحدة من وجود كيانات حقيقية ذات تاريخ قديم وحديث، ولها خصوصيات لا يجوز ولا يمكن تجاوزها إلا بالقسر، كما حصل فى مراحل سابقة، وأدى إلى كوارث ما نزال ندفع ثمنها، ونرى فى هذا السياق أن للجامعة العربية دورا مفترضا عليها أن تلعبه، والشرط الأساسى للقيام بهذا الدور، فى الاتجاه الصحيح للوحدة، هو أن يجرى تغيير فى ميثاقها وفى هياكلها تغيير تغيير للإفساح فى المجال لتحولها بآلية عملها وبأهدافها إلى أداة فعالة فى بناء وحدة عربية ديمقراطية ثابتة. والشرط الثانى هو أن تشكل المنظمات العربية غير الحكومية على اختلافها دورا ضاغطا فى هذا الاتجاه، كصيغة لجامعة عربية شعبية، جامعة ظل، إذا جاز التعبير.

هنا بالذات تبرز الأهمية الراهنة لضرورة إعادة الاعتبار إلى علاقة صحيحة وديمقراطية بين لبنان وسوريا؛ فالتاريخ القائم منذ عقود لهذه العلاقة هو تاريخ وصاية من بلد على بلد، تحت حجج ومبررات لم يثبت أى منها أمام الوقائع. وقد أدى هذا النمط من العلاقة بين البلدين على ولادة حالتين لبنانيتين من التعامل مع الوجود السورى فى لبنان بصيغة العسكرية والأمنية والسياسية والاقتصادية وسواها: حالة الارتهان الكامل باسم قومية زائفة لسوريا عند أوساط سياسية كبيرة فى الحكم وعلى تخومه وفى مواقف أحزاب، ارتهان فاقد للمقومات الأولية من الإحساس بالانتماء إلى الوطن اللبنانى، وحالة تحولت إلى ما يشبه العداء المطلق لسوريا تشمل أوساطا سياسية وشعبية واسعة. وكلتا الحالتين تثيران القلق، إذ هما تعمقان الانقسام فى البلاد بكل أشكاله لا سيما منها الطائفية والمذهبية. وغنى عن البيان أن استمرار النهج السورى فى الحفاظ على هذه الصيغ السياسية والاقتصادية والأمنية فى لبنان سيؤدى

إلى كوارث تطال كلا البلدين والشعبين. إذ هى ستقود إلى تدمير العلاقة التى يريدها اللبنانيون متميزة فعلا بين البلدين والشعبين الشقيقين. يريدونها قائمة على الندية وعلى احترام استقلال وسيادة لبنان، واحترام خصوصياته. فعلى مثل هذه الأسس تتوافر الشروط لتحقيق تكامل فى شتى المجالات السياسية والاقتصادية وحتى العسكرية. إذ يصبح للوجود العسكرى السورى فى لبنان وظيفة عسكرية محددة تتعلق بالدفاع عن استقلال البلدين ضد الأخطار الخارجية التى تهددهما.

إن مصلحة الشعبين والبلدين تتطلب من القيادة السورية القيام بمبادرة فى هذا الاتجاه قبل أن يفوت الأوان وقبل أن تتدخل قوى خارجية لتفرض على كل من البلدين خدمة لأغراضها سياسات لن تكون نتائجها فى صالحهما. ويشكل الشروع فى تطبيق اتفاق الطائف فى كامل بنوده الإطار الشرعى لتصحيح هذه العلاقة كمرحلة أولى تليها مرحلة أكثر ديمقراطية وأكثر ارتقاء وأكثر تلبية لحاجة البلدين والشعبين فى التكامل بينهما فى شتى المجالات.

القضية التاسعة: تتعلق بالصيغة أو الصيغ الملموسة التى يفترض إقامتها بين القوى السياسية والاجتماعية والثقافية المعنية بتحقيق تلك المهمات الآنفة الذكر. وهى صيغ للعلاقات وصيغ لأشكال النضال وأدواته لا تستطيع قوة بمفردها أن تحددها من دون الآخرين وبالتوافق والتكامل والتعاون فيما بينها. وأهمية هذه القضية تكمن ببساطة وبداهة فى أن أيا من تلك المهمات لا يتحقق من تلقاء ذاته، وأن الكتلة الشعبية التى تشكل قوة الضغط الأساسية فى النضال لا تتحرك من تلقاء ذاتها، أى بدون خطط وبدون قيادات تصوغ هذه الخطط. وإذا ما هذه الكتلة الشعبية تحركت بعفوية ومن دون قيادة فإنها مرشحة، وفق ما دلت عليه تجارب الماضى والحاضر، إلى إحداث تدمير فى المجتمع يشوه ويؤخر عملية التغيير التى تشير إليها وتعبر عنها تلك القضايا والمهمات آلانف ذكرها. ولا يخامرنا شك فى أن النضال لتحقيق تلك المهمات لن يكون سهلا، ولن يكون سريعا. فالمطلوب تغييره من الناحية العملية وبالملموس هى قوانين سائدة وعادات وتقاليد وأعراف وأشكال علاقات على صعيد الدولة والمجتمع وبين مؤسساتها وداخل هذه المؤسسات. والمطلوب تغييره كذلك وبالملموس دساتير وأنظمة حكم. لكن عملية التغيير هذه فى مجالاتها وفى جوانبها جميعا لن تتم دفعة واحدة. بل هى تأتى بالتدريج، وفى فترات متصلة بعضها ببعض ومكملة بعضها لبعض. ويخضع النضال فى كل فترة لأشكال تحددها شروط تلك الفترة ذات الصلة بالأوضاع والظروف

داخل كل بلد. إلا أن المهم هو أن يجرى التفاعل فى صورة دائمة بين توافر الشروط الموضوعية للتغيير فى أى من المجالات وبين الاستعداد العملى لخوض النضال من أجل إحداث هذا التغيير. والحديث يجرى هنا حول المهمات الخاصة بكل بلد، فى الدرجة الأولى؛ أما المهمات ذات الطابع المشترك فهى التى تتفق المجموعات الوطنية داخل كل بلد على التفاعل فيما بينها لاختيار أشكال النضال من أجل تحقيقها. والمهم، بل الأهم، هو أن نخرج وسط هذه العاصفة من التحولات قوى تبادر إلى الدعوة لتشكيل إطار واقعى يطلق عملية تغيير على قاعدة هذه المهمات المشار إليها.

إلا أن كل تلك المهمات وكل تلك الصيغ للنضال وكل تلك الأنواع والأشكال من العلاقات بين القوى المعنية بالنضال لتحقيق تلك المهمات، إن كل ذلك يفقد أهميته ويصبح بدون جدوى وبدون أفق إذا لم يقترن باستخدام العقل المغيب فى حياتنا العربية لصالح المشاعر والعواطف والشعارات الرنانة. ولا نعنى بذلك إلغاء دور المشاعر، بل نعنى إقامة علاقة صحيحه بين العقل والعاطفة بحيث لا يلغى أى منهما دور ووظيفة وطبيعة الآخر.

القضية العاشرة: تتعلق بصيغة علاقات بلداننا بالعالم المعاصر وبقضاياه، وبدورنا فيه وفيها. والتحدى الكبير أمام شعوبنا هو فى أن تتمكن من فرض صيغة متقدمة لعلاقاتها بما يجرى فى العالم من مظاهر التقدم فى العلوم وفى الثقافات وفى الأفكار، لكى تغنى بها معارفها وثقافاتها وتحقق تقدمها. ذلك أن إنجازات الشعوب هى ملك البشرية جمعاء وكل حديث عن استيراد الأفكار والمعارف السلبى هو محاولة خطيرة لإعادة بلداننا إلى أزمنة قديمة، وهى أفكار ينبغى التصدى لها بحزم وبدون هوادة. إن المكان الموضوعى لشعوبنا ولبلداننا هو حيث توجد الكتلة التاريخية التى ما تزال تتكون من القوى المناهضة لهذا النمط المتوحش من العولمة، والمناضلة من أجل وحدة إنسانية للعالم تتفاعل فيها وتتكامل ثقافات الشعوب جميعها دفاعا عن قيم الحق والحرية والديمقراطية والعدالة والتقدم، ودفاعا عن كوكبنا الأرضى الذى تقوده قوى الرأسمال الهوجاء إلى الاحتراق. ونعتقد أن أفضل صيغة واقعية لتحرير العالم من انفراد أميركا بقيادته هو فى إعادة الاعتبار إلى الأمم المتحدة. فذلك هو الطريق الأفضل والأسلم، الذى لابد منه للخروج من قانون شريعة الغاب.

تلك هى مجمل الأفكار التى نعتقد أنها صالحة كأسس لقيام حركة جديدة للتغيير ولتأسيس مشروع جديد للنهضة تشق بواسطتة الطريق أمام بلداننا للخروج من

أزمتها المزمنة. وهى أفكار نطرحها للحوار وللنقاش. من دون أن ندعى كمال الصحة فيها وخلوها هى ذاتها من عناصر الخلل التى أشرنا إلى وجودها فى فكرنا العربى بمكوناته المختلفة وفى تجلياته فى المشاريع السابقة التى انهارت والتى أدى انهيارها إلى وقوعنا فى أزمتنا الراهنة المزمنة.

الحوار الحضارى العالمى
رؤية ثقافية عربية

السيد ياسين

مقدمة

برز موضوع الحضارات منذ عام ١٩٩٠ بعد سقوط الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية وانهيار النظام الثنائى القطبية الذى دار فى جنباته الصراع الأيديولوجى الحاد بين الرأسمالية والشيوعية. وظهر نوع من أنواع الصراع الأيديولوجى بعد سقوط النماذج القديمة فى العلاقات الدولية والسياسية والاقتصاد والاجتماع.

ودار صراع فكرى سياسى بين اتجاهين: الأول يزعم أن صراع الحضارات سيكون هو البديل للصراع الأيديولوجى الذى ساد طوال القرن العشرين، والثانى يدعو للحوار بين الحضارات فى ضوء العولمة التى غيرت من شروط هذا الحوار وطريقة تنفيذه.

وقد ساد الاتجاه الثانى إلى حد كبير بعد المبادرة الجسورة للرئيس محمد خاتمى فى خطابه للأمم المتحدة عام ١٩٩٩ ودعوته إلى حوار الحضارات، واتخذت الجمعية العامة للأمم المتحدة قرارا بالإجماع بأن يكون عام ٢٠٠١ هو عام حوار الحضارات.

وعقدت ندوات شتى تحت إشراف الأمم المتحدة واليونسكو حول حوار الحضارات، أبرزها المؤتمر الذى نظمته فى ليتوانيا من عام ٢٠٠٠. وقد شاركت فيه ببحث عن «مفاهيم الحضارة فى القرن الحادى والعشرين».

كما أن إيران بادرت بتنظيم حوارات بين الحضارات القديمة: الفارسية واليونانية والرومانية والمصرية.

غير أن تتبعى الدقيق للخطاب الفكرى لحوار الحضارات، كشف لى بجلاء ووضوح أن هذا الحوار يفتقر -حتى الآن- إلى منهج محدد ورؤية واضحة وأجندة للموضوعات التى ينبغى أن يدور حولها الحوار.

لكل ذلك، ومن واقع دراساتى المنشورة التى حاولت فيها أو أؤصل لحوار الحضارات، أقترح منهجا ورؤية لهذا الحوار يقوم على أجندة بحث محددة، تركز على بحث الإشكاليات المعرفية والمشكلات الواقعية التى ستواجه الإنسانية فى القرن الحادى والعشرين.

الإشكاليات المعرفية تم تحديدها فى مؤتمر «حوارات القرن الواحد والعشرين» الذى عقدته هيئة اليونسكو من سنوات. والمشكلات الواقعية حددها بشكل علمى تقرير «حالة المستقبل» الذى أصدره عام ١٩٩٩ المشروع الألفى الذى تقوم به جامعة الأمم المتحدة فى طوكيو.

القسم الأول
حوار الحضارات
المشكلات النظرية والمنهجية والفلسفية
(١)
شروط الحوار بين الحضارات

إذا كانت العولمة بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية ستؤثر على شكل ومضمون واتجاهات الحوار بين الحضارات، فإنه علينا أن نناقش شروط هذا الحوار التى طرحها فى سلسلة من الأسئلة المهمة رولاند دراير فى بحثه المهم الذى قدمه فى مؤتمر أوروبا -العالم فى لشبونة.

والسؤال الأول هو: هل تساند التغيرات السياسية الهائلة فى أوروبا الشرقية وما أحدثته من صدى دولى كبير للحوار الحضارى بين أوروبا والعالم والسعى نحو الحريات الديمقراطية فى إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؟

إن هذا السؤال الذى صيغ عام ١٩٩٠ أثبتت خبرة العقد الماضى صدق حدس الباحث فى طرحه بهذه الصيغة. فمما لا شك فيه أن انهيار الاتحاد السوفيتى وزوال الكتلة الاشتراكية بعد التحولات العميقة التى حدثت فى النظم السياسية لدولها

الاقتصادية لمجتمعاتها قد فتح الطريق واسعا وعريضا أمام تحولات ديموقراطية كبرى داخل أوروبا، وعلى مستوى العالم أجمع.

لقد ترافقت هذه الأحداث مع النهاية الفعلية للقرن العشرين، الذى سادته نظم شمولية شتى قامت على أساس القهر السياسى المنظم للشعوب، والإلغاء الفعلى للمجتمع المدنى بكل ما كان يحفل به من أحزاب سياسية ونقابات عمالية ومهنية وتجمعات ثقافية، وجمعيات تطوعية. كما أن النظم السلطوية كانت شائعة أيضا وما زالت لها آثار فى بعض النظم السياسية الراهنة. ولا شك أن التغيرات التى حدثت فى الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية كانت إعلانا مدويا عن السقوط النهائى لتراث النظم الشمولية. ومن ناحية أخرى بدأت معركة الشعوب ضد النظم السلطوية التى ما زالت فى آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية تحارب آخر معاركها.

وليس هناك من شك فى أن الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان أصبحت من أبرز شعارات العولمة بغض النظر عما يحيط بكل قيمة من هذه القيم من إشكاليات معرفية ومشكلات واقعية. فهل هناك نموذج وحيد للديمقراطية يتمثل فى الديمقراطية الغربية، أم أن هناك دعوات لصياغة نماذج أخرى للديمقراطية تحمل فى طياتها بصمات الخصوصية الثقافية لحضارات بعينها مثل الشورى الإسلامية، وهل يؤدى الاعتراف بالتعددية الثقافية إلى مخاطر على التكامل الإقليمى للدول لو صعدت بعض التيارات السياسية دعواتها فى مجال التعددية الثقافية لكى تطالب بالحكم الذاتى، وكيف يمكن حل التعارض الممكن فى حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية؟

وبغض النظر عن هذه الإشكاليات المعرفية والمشكلات الواقعية فمما لا شك فيه أن الديمقراطية، نظرية وممارسة، أصبحت أحد الموضوعات المهمة الداخلة فى صميم حوار الحضارات. ويشهد على ذلك نمو وتصاعد الجهود الفكرية فى مختلف القارات فى مجال تأصيل نظرية الديمقراطية، وإبراز أنماطها المتعددة وتحليل إشكالياتها والتصدى بإيجابية لتذليل العقبات أمام تطورها. ولو رصدنا كم الكتب والمجلات التى صدرت فى العالم فى العقد الأخير لمعالجة موضوع الديمقراطية لأدركنا أنه يكاد يكون الموضوع الأول الذى شغل عشرات الباحثين والمفكرين. وإن أضفنا إلى هذه الحركة الفكرية العالمية الجهود العملية فى كثير من المجتمعات لإحياء تقاليد المجتمع المدنى، حيث نشأت جمعيات تطوعية متعددة تهتم بالديمقراطية وتدعيم قيم حقوق الإنسان، والإسهام الشعبى فى التنمية البشرية لأدركنا أننا فى خضم الموجة الثالثة للديمقراطية

كما عبر عنها المفكر السياسى الأمريكى صمويل هنتنجتون.

وهكذا يتضح أن التحولات الكبرى التى حدثت فى أوروبا عقب انهيار الاتحاد السوفيتى، وسقوط الكتلة الاشتراكية، ساعدت على انتشار الموجة الثالثة للديمقراطية.

إشكاليات الحضارة العالمية

هناك مؤشرات ثقافية متعددة تشير إلى أننا بصدد تشكل حضارة عالمية. وليس هناك من شك فى أن تصاعد موجات العولمة بتأثير تعمق آثار الثورة الاتصالية الكبرى والتي تعتبر شبكة الإنترنت هى رمزها البارز أسهمت فى بلورة عديد من ملامح هذه الحضارة العالمية البازغة؛ والتى تعتمد أساسيا على الثورة العلمية والتكنولوجية التى قامت منذ عقود فى عدة بلاد صناعية متقدمة وساعدتها على الانتقال بكفاءة من المجتمع الصناعى إلى مجتمع المعلومات العالمى، والذى يتحول – ببطء وإن كان بثبات– إلى مجتمع المعرفة.

وهذه الحضارة العالمية تثير فى الواقع إشكاليات متعددة. ولعل أول الأسئلة المطروحة بشأن شروط حوار الحضارات فى هذا المجال هو: هل الحوار المتكافئ والمتبادل بين الحضارة الأوروبية العلمية والتكنولوجية والحضارات التقليدية للعالم الثالث ممكن؟

وجوابنا على هذا السؤال أن هذا الحوار ليس ممكنا فحسب ولكنه ضرورى. بل إنه –بناء على استقراء الشواهد الواقعية– قائم فعلا منذ عقود طويلة. ذلك أن ممثلى الحضارات التقليدية من الساسة والمفكرين أدركوا منذ زمن أنه لا يمكن لهم أن يخرجوا من دائرة التخلف والدخول فى عالم التقدم الإنسانى بكل ميادينه إلا باقتباس عديد من القيم والمؤسسات والإنجازات التى حققتها الحضارة الأوربية العلمية والتكنولوجية.

ولم يمنع من دوام عملية الاقتباس «المناظرات» الكبرى التى دارت بين المحافظين فى الحضارات التقليدية والمجددين. ذلك أن المحافظين احتجوا بأن اقتباس أدوات التقدم الأوروبى من شأنه القضاء على الخصوصيات الثقافية لحضاراتهم التقليدية. دارت هذه المناظرات فى العالم العربى والعالم الإسلامى على اتساعه باسم الخصوصية الثقافية العربية والإسلامية كما دارت فى آسيا وفى اليابان على وجه الخصوص بين أنصار الحفاظ على الروح اليابانية ودعاة التجديد، الذين دعوا إلى

عملية اقتباس واسعة من الحضارة الغربية. وهم الذين نجحوا فى النهوض باليابان علميا وتكنولوجيا، بحيث أصبحت فى مقدمة الدول الصناعية والتكنولوجية الرائدة فى العالم. ومعنى ذلك أن التيار المحافظ قد هزم تاريخيا، غير أننا فى العالم العربى ما زلنا نضيع وقتنا فى هذه المناظرات العقيمة لأننا لم نستطع -لأسباب سياسية وثقافية متعددة- أن نعبر عتبة التخلف وأن نحلق فى آفاق التقدم.

الحوار إذن دائر منذ زمن بين الحضارة العلمية والتكنولوجية والحضارات التقليدية. ولكن: هل هو حوار متكافئ أم لا؟ الإجابة أنه لا يمكن أن يكون متكافئا، ذلك أن الحضارة العلمية والتكنولوجية فى مركز القوة وهى صاعدة بقوة الدفع التى استمدتها منذ قرون حين قامت الثورة الصناعية فى أوروبا، التى شيدت على أساسها مجتمعات صناعية أثرت تأثيرا عميقا فى أنساق القيم واتجاهات الناس وسلوكهم الاجتماعى. وذلك اعتمادا على قيم الحداثة الغربية التى تتمثل أساسا فى العقلانية والفردية والاعتماد على العلم والتكنولوجيا، وتبنى مفهوم وضعى فى البحث العلمى يرمز أساسا على ما يمكن قياسه والابتعاد عن أنماط التفكير الأسطورى والغيبى. غير أن الحضارات التقليدية ما زالت فى غالبيتها العظمى غارقة فى أنماط التفكير غير العلمية، وكثير من الأقطار الواقعة فى دائرتها تسودها نظم شمولية وسلطوية غير ديمقراطية، وبالتالى هناك حواجز عديدة أمام حرية التفكير والتعبير. وحتى بالنسبة للدول الشمولية والسلطوية من بينها التى نجحت فى اقتحام ميادين العلم والتكنولوجيا الحديثة، فهى لم تستطع تسخيرها للقيام بالتنمية البشرية المتكاملة نتيجة دخول هذه النظم فى حروب عقيمة مع جيرانها أو لانغماسها فى حروب أهلية نتيجة ضيق الأفق السياسى وانسداد طرق التعبير الديمقراطى.

وهناك سؤال آخر: هل تعبر القيم العلمية والتكنولوجية عن حضارة عالمية أم أنها تعكس تقنينا لحضارة واحدة؟

وفى تقديرنا أن القيم العلمية والتكنولوجية أصبحت فى الواقع تعبر عن حضارة عالمية. وهى أن نبعث أساسا فى إطار الحضارة الغربية فعلينا ألا ننسى أن هذه الحضارة هى حضارة إنسانية سبق لها أن أخذت من حضارات سابقة عليها وأهمها على وجه الإطلاق الحضارة المصرية القديمة والحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى، أيام كانت منتجة للعلم بكل فروعه ورائدة فى علوم الطبيعة والكيمياء والفلك.

ويبقى سؤال أخير: إلى أى مدى تعتبر القيم المتضمنة فى البيان العالمى لحقوق

الإنسان جزءا من حضارة عالمية؟

والإجابة أن قيم حقوق الإنسان أصبحت بالفعل - ونحن فى بداية القرن الحادى والعشرين- تعبيرا عن حضارة عالمية، وذلك بغض النظر عن المناظرات القائمة فى هذا المجال بين العالمية والخصوصية فى حقوق الإنسان. ذلك أن هناك إجماعا على أن غالبية القيم التى وردت فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والمعاهدات والمواثيق التى تلته إنما تعبر فى الواقع عن ضمير عالمى سائد، وتبقى مجموعة صغيرة من القيم يدور النقاش حولها على أساس أنها قيم أوروبية فى الواقع برغم الإدعاء أنها قيم عالمية.

(٢)
إشكاليات معرفية ومشكلات واقعية

إذا كنا طرحنا من قبل مجموعة مترابطة من الأسئلة تتعلق بشروط الحوار بين الحضارات وخصوصا فى ظل العولمة بتجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية فإننا نريد اليوم أن نتعرض لكيفية تنفيذ الحوار بين الحضارات. ولعل أول الأسئلة المطروحة هو: هل تنفيذ الحوار بين الحضارات يتطلب تعريفا عالميا متفقا عليه على ما هى الحضارة؟

هذا السؤال بالذات خصصت له ورشة عمل كاملة فى مؤتمر حوار الحضارات الذى انعقد فى قلنيوس عاصمة ليتوانيا فى الأسبوع الأخير من شهر أبريل فى عام ٢٠٠١. وكان الهدف من هذه الورشة -كما ورد فى أوراق المؤتمر- هو تحليل مفاهيم الحضارة المختلفة والدراسة المقارنة للحضارات للوصول إلى مفهوم شامل ومتكامل للحضارة يكون أساسا لحوار الحضارات.

ووفقا لجدول أعمال المؤتمر كلفت من هيئة اليونسكو بإعداد بحث باللغة الإنجليزية عن «مفاهيم الحضارة فى القرن الحادى والعشرين».

والواقع أننى حين تلقيت التكليف اندهشت إلى حد ما لأن هذا الموضوع يتسم بأنه نظرى إن كان يمكن مناقشته فى حلقة بحث أكاديمية ضيقة فى إحدى الجامعات فإنه -لا يصلح فى تقديرى- للمناقشة فى مؤتمر عالمى يضم أعضاؤه خليطا من المشاركين، بعضهم باحثون أكاديميون يتقنون لغة الجدل النظرى، والآخرون رجال عمل وتطبيق لا يميلون كثيرا إلى الخطابات النظرية التى يولع بها فى العادة الباحثون

الأكاديميون.

وليس فى هذه الملاحظات إطلاقا تقليل من أهمية تحديد المفاهيم وضبط المصطلحات ولكنها تتعلق بالسياق المناسب الذى يمكن مناقشتها فى إطاره.

وأيا ما كان الأمر فإن العلم الاجتماعى ميز منذ فترة مبكرة حقا بين مفهومى الحضارة Civilization والثقافة Culture وبمناسبة تكليفى من اليونسكو بإعداد البحث المشار إليه سابقا عن «مفاهيم الحضارة فى القرن الحادى والعشرين» رجعت إلى الكتاب الموسوعى «الديناميات الاجتماعية والثقافية» والذى ألفه عالم الاجتماع الشهير وفيلسوف الحضارة المرموق بتريم سوروكين الأمريكى الجنسية الروسى الأصل. فى هذا الكتاب المرجع والذى يتكون من أربعة أجزاء متكاملة عنى سوروكين بالتمييز الدقيق بين الحضارة والثقافة. وهو جريا على التفرقة التقليدية بينهما يقرر أن الحضارة كمفهوم تركز أساسا على الأدوات والمنتجات المادية فى حين أن الثقافة تعنى أساسا بالقيم والجوانب المعنوية. ومن ناحية أخرى يمكن القول -كما ذهب إلى ذلك فيلسوف التاريخ أرنولد توينبى فى كتابه «دراسة التاريخ»- إن الحضارات العالمية محدودة فى حين أن الثقافات تتعدد إلى مالانهاية. ومن هنا يمكن الحديث عن الحضارة اليونانية والحضارة الغربية والحضارة المصرية القديمة والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الصينية باعتبارها أبرز الحضارات، فى حين أنه يمكن القول أنه تندرج تحت كل حضارة من هذه الحضارات ثقافات شتى. فالحضارة الغربية مثلا تضم بين جنباتها ثقافات متعددة كالثقافة الفرنسية والثقافة الإيطالية والثقافة الألمانية. وهذه الثقافات، وإن كانت تنهض على مجموعة من الأسس الجوهرية التى تكون مفردات رؤية العالم الغربية إلا أنها – كثقافات – تتمايز كل منها عن الأخرى على أساس التاريخ الاجتماعى الفريد لكل بلد. وتصدق هذه الملاحظة على الحضارة العربية الإسلامية التى تنهض على «رؤية محددة للعالم» غير أن هذا لا ينفى أن هناك ثقافات متعددة فى أقطار مختلفة وإن كانت تتبنى بشكل عام رؤية العالم العربية الإسلامية إلا أنها تتمايز عن بعضها البعض حسب قراءة التاريخ الاجتماعى لكل قطر.

التعريفات المختلفة للحضارة

وبغض النظر عن مناسبة طرح هذا الموضوع النظرى فى مؤتمر عالمى عام أولا فإن تحديد التعريفات المختلفة للحضارة مسألة أساسية إن كنا نريد حقا أن نمارس

عملية رشيدة لحوار الحضارات.

وقد ام بجهد إبداعي في هذا المجال أستاذ من كازاخستان دعاه مركز الدراسات الآسيوية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ليحاضر في موضوع حوار «الحضارات في العالم الحديث»، وهو عبدالملك نفسانيايف. وكان مفروض أن أشاركه الجلسة نفسها وأعرض لمفهومي عن حوار الحضارات، غير أن الظروف لم تسمح له بالحضور إلى القاهرة ولكنه أرسل نصا مكتوبا زاخرا بالأفكار العميقة في الموضوع.

وقد استطاع هذا الباحث القدير أن يعرض لسبع معان تتردد عادة في كتابات الباحثين وهم يستخدمون المفهوم كما يلي:

١- المعنى الأول للحضارة هو النظرة للمجتمع بكل مكوناته التي تكفل له البقاء. وينبغي أن يلاحظ في أي دراسة لمجتمع محدد فإن المجتمع المركب عادة ما يتضمن أنساقا فرعية سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية.

٢- تلعب «المدينة» دورا مهما في السياق الحضاري لأنها على عكس المجتمع البسيط التكوين تتسم بتقسيم متقدم للعمل وبتشكيل محدد للسلطة السياسية وبعلاقات عسكرية بين المدن - الدول.

٣- عادة ما ترتبط الحضارة في الوقت الراهن بالبناء الاجتماعي الحديث السائد في الدول المتقدمة التي حققت مستوى مرتفعا من التنمية التكنولوجية مصحوبة بشبكة واسعة من المؤسسات المدنية والسياسية والاجتماعية والقانونية، والتي تمد المجتمع بمعدلات ثابتة من التنمية.

ويتم في هذا السياق تجاهل الحضارات التاريخية التي لم تنبع من الغرب والتي لا علاقة لها بالزمن الحاضر.

٤- إن الحضارة هي المجتمع الإنساني المنظم جيدا والذي يمد الشخصية بالحقوق الأساسية. بما يتضمنه ذلك من حق الملكية وحرية الضمير وحرية اعتناق الأديان، وقد اشتقت عبارة السلوك الحضاري من هذا المعنى من معاني الحضارة.

٥- عادة ما يتضمن معنى الحضارة فكرة محصلة النشاط الإنساني الذي تشكله المكونات المادية والتكنولوجية والاقتصادية للحياة العامة والمؤسسات الاجتماعية. وأحيانا ما تختزل العوامل المادية إلى مؤشر واحد يلعب دورا حاسما في المجتمع

مثل عصر البرونز أو الحديد أو تربية الماشية أو الزراعة أو الصناعة.

٦- الحضارة فى أحد معانيها هى المظهر الكيفى للمجتمعات الواسعة التى تجلت فى التاريخ العالمى أو التى ما زالت موجودة حتى الآن، وعادة ما يشار فى هذا الصدد إلى المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية والحضارة الإسلامية والهندية والبوذية.

وقد أدت هذه الاستعمالات لمفهوم الحضارة إلى ظهور العلم المقارن وخصوصا المقارنة بين المجتمع الغربى والشرقى، وكذلك المقارنة بين الأنساق الدينية والثقافية لمختلف الشعوب.

٧- تستخدم الحضارة أخيرا باعتبارها تمثل قيما اجتماعية وثقافية عامة تنهض على أساس قيم عالمية تعبر عنها الأديان العالمية والأنساق الأخلاقية والقانونية والفنية.

فى ضوء ذلك كله، نشأت فى العلم الاجتماعى «نظرية عن الحضارة» يسودها تياران أساسيان: الأول يركز على الجوانب المادية فى المجتمع مثل إنتاج السلع والاقتصاد والثانى يعتمد على المناهج الإنسانية فى البحث ويركز على تنوع الغرب الحديث فيما يتعلق بالجوانب الاجتماعية والثقافية. ومن هنا يهتم هذا التيار بالأديان واللغات والآداب والفلسفة والتاريخ.

وفى تقديرنا أن التفرقة القديمة بين الحضارة باعتبارها تركز على الجوانب المادية فى المجتمع والثقافة بحسبانها تركز على الجوانب المعنوية تسقط فى الواقع فى إطار هذا المفهوم الواسع للحضارة.

المثقفون وحوار الحضارات

وإذا كنا اهتممنا بأهم الإشكاليات المعرفية فى حوار الحضارات وهى إشكالية تعريف الحضارة والتفرقة بينها وبين الثقافة فإنه - فى مجال تنفيذ حوار الحضارات- يثار سؤال مهم: هل يمثل المثقفون الحوار بين الحضارات؟ وإلى أى مدى يجب أن تكون الثقافة الشعبية جزءا من الحوار؟

والواقع أن هذا السؤال بالغ الأهمية. ذلك لأن المثقفين عادة ما يهتمون بما يطلق عليه «الثقافة العالمة» ويتجاهلون إلى حد كبير الثقافة الشعبية. وقد أثبتت دراسات التحليل الثقافى الحديثة، الأهمية الكبرى للثقافة الشعبية وتأثيرها الحاسم فى تشكيل الوعى الاجتماعى وفى صناعة العقل الشعبى.

ومن هنا يمكن القول أنه لا ينبغى أن يقتصر الحوار بين الحضارات على المثقفين بل لابد أن يشارك فيه ممثلون للثقافات الشعبية بمختلف تياراتها. ذلك أننا نعرف جميعا أنه فى عدد من المجتمعات المعاصرة تسود ظاهرة «الانفصام الثقافى»، ونعنى بها الفجوة المعرفية والفكرية بين النخبة والجماهير، ناهيك عن الاختلافات العميقة فى الحساسية الفنية والأذواق والاتجاهات الجمالية.

ومن هنا لن يكتمل الحوار بين الحضارات فى رأينا بدون تضمينه الثقافة الشعبية.

وإذا ثار سؤال آخر: هل الاتصال ما بين الحضارات أمر مرغوب فيه وما هى حدوده فإن الإجابة لدينا أنه ما من شك -إذا وضعنا فى الاعتبار الصراع الحاد على جبهة المجتمع العالمى بين الدول والملل والأعراق والأقليات- فإن الحوار بين الحضارات أضحى عملية ضرورية تهدف فى المقام الأول إلى التعريف بالذوات الحضارية، والتعرف على الآخر المختلف حضاريا من خلال عملية مدروسة لإسقاط الصور النمطية الجامدة سواء عن الذات أو عن الآخر.

وفى هذا المجال، ليس هناك حدود لحوار الحضارات؛ ذلك أن الأمل هو التوصل فى النهاية إلى الاتفاق على صياغة مجموعة متناسقة من القيم العالمية التى تأخذ فى اعتبارها التنوع الإنسانى الخلاق فى الوقت الذى تسعى فيه إلي التركيز على القواسم المشتركة بين حضارات العالم جميعا.

ومما لا شك فيه أن الثورة الاتصالية الكبرى التى يتعمق مجراها منذ عقود أدت إلى توسيع نطاق الاتصال الإنسانى بغير حدود. بحيث يمكن القول أنها تمثل فى الواقع البنية التحتية التى ستساعد فى النهاية على تخليق حضارة عالمية تقوم بدورها فى تقليل المسافات بين البشر وتعمل على تعميق التفاعل الإنسانى.

(٣)
نحو سياسة ثقافية عالمية

إذا كان الحوار الفكرى الذى دار بين الفلاسفة والمؤرخين والعلماء الاجتماعيين، قد دار طوال عقد التسعينيات حول حوار الحضارات وأهميته القصوى، ونحن على مشارف الألفية الثالثة، فإننا يمكن أن نسجل لحظتين فارقتين فى مسار هذا الحوار.

اللحظة الأولى هى التى برزت فيها الفكرة المضادة التى أذاعها عالم السياسة الأمريكى صمويل هنتنجتون، وهى التى مفادها أننا سنشهد ليس حوارا بين الحضارات، ولكن على العكس صراعا حادا بينها، وخصوصا بين الحضارة الغربية وحضارات أخرى، قديمة كانت أو متجددة، ربما كان على رأسها الحضارة الإسلامية. وهكذا ركزت هذه الفكرة المضادة التى أثارت جدلا شديدا على المستوى العالمى ليس على التعاون الثقافى بين الأمم فى عصر العولمة ولكن على ما أطلق عليه «الحروب الثقافية» التى ستسمى بمسمى القرن الحادى والعشرين لتحل محل الحروب العسكرية والحروب السياسية والاقتصادية.

ولا نريد أن نقف طويلا أمام الأسباب التى دعت هنتنجتون إلى صياغة نظريته، وإن كان يمكن القول إنها تعبر فى الواقع عن شعور ذائع بين بعض المفكرين الغربيين - وربما كان ذلك بطريقة لا شعورية أحيانا - بأن الحضارة الغربية قد وصلت إلى منتهاها بالمعنى التاريخى للكلمة، وأنها ستدخل فى مرحلة التدهور. ومن هنا فإن نظرية هنتنجتون وربما أيضا نظرية فوكوياما المفكر الأوروبى اليابانى الأصل عن «نهاية التاريخ» لم تكونا سوى آلية دفاعية عن الحضارة الغربية المنهارة الأولى تركز على سمو الحضارة الغربية على غيرها من الحضارات وعلى انتصارها الحتمى فى الحرب الثقافية، والثانية تؤكد أن الرأسمالية التى هى العلامة البارزة للحضارة الغربية فى القرن العشرين انتصرت على غيرها من الأيديولوجيات المنافسة وأبرزها الماركسية، وأنها ستكون هى دين الإنسانية إلى أبد الآبدين بشعاراتها البراقة عن حرية السوق وتحرير التجارة.

غير أن اللحظة الفارقه الثانية هى بلا شك مبادرة الرئيس محمد خاتمى رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية التى أطلقها فى خطابه التاريخى أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٩٩ والتى دعا فيها لتحويل حوار الحضارات من مجرد فكرة يتداولها الفلاسفة والمؤرخون والعلماء الاجتماعيون إلى سياسة ثقافية عالمية تتبناها الأمم المتحدة.

ومما لا شك فيه أن هذه المبادرة الإيرانية الجسورة جاءت فى توقيت مناسب على الصعيد الدولي لأنها قطعت الطريق فعلا على موجة العنصرية الغربية الجديدة والتى رفعت شعارات صراع الحضارات والحروب الثقافية من جانب، ولأنها توافقت مع مزاج عالمى سائد يستنكر الإرهاب والعنف فى العلاقات بين الدول والشعوب،

وخصوصا بعد الصدمة التى أصابت العالم من وقائع حروب البوسنة والهرسك بكل البشاعات التى دارت فيها، والتى مارسها العنصريون الجدد تحت شعار التطهير العرقى.

ولعل هذا هو الذى يفسر أن مبادرة إيران التى وصفت دائما بأنها دولة تمثل أيديولوجية إسلامية متطرفة وتمارس الإرهاب، سواء بشكل مباشر، أو غير مباشر قد لاقت فى الجمعية العامة قبولا منقطع النظير بحيث تمت الموافقة على المبادرة بالإجماع وصدر قرار لا سابقة له بأن يكون عام ٢٠٠١ هو عام حوار الحضارات حيث تنشط الدول والمنتديات الثقافية الرسمية والأهلية لعقد مؤتمرات وندوات على مستوى العالم لمناقشة حوار الحضارات وإبراز السبل الفعالة الكفيلة بتنفيذه.

(٤)
استشراف مستقبل العالم

لا نبالغ لو أكدنا أن موضوع حوار الحضارات أصبح يحتل مكان الصدارة فى قائمة الاهتمامات الفكرية للعلماء الاجتماعيين والساسة ومراكز الأبحاث والمؤسسات الدولية. وتعلمنا نظريات علم اجتماع المعرفة أن صعود مفهوم معين أو سقوط مفهوم محدد لا يتم عادة بمحض الصدفة. وإنما غالبا ما يتم ذلك نتيجة تفاعل عوامل متعددة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. ويشهد على صدق هذه المقولة أن صعود مفهوم حوار الحضارات يكمن خلفه انهيار النظام العالمى الثنائى القطبية، الذى شهد طوال القرن العشرين الصراع الأيديولوجى الضارى بين الرأسمالية والماركسية. حين سقط هذا النظام بعد انهيار الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية، هوى معه مفهوم الأيديولوجية الذى كان مفهوما محوريا، وصعد على أنقاضه مفهوم الحضارة، بكل ما يرتبط به من مشكلات الهوية والبحث عن الجذور، وإثبات التمايز الثقافى، وصيحات التأكيد على الخصوصية الثقافية.

ومن المؤكد أن بروز ظاهرة العولمة بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية وما أحدثته من انقلاب فى أوضاع المجتمعات المعاصرة، وما أثارته من خلافات عميقة بين الساسة والمفكرين، التى دارت حول قيم العولمة وصواب توجهاتها وآثارها السلبية على أوضاع البشر وخصوصا فى دول الجنوب، هى التى فتحت الطريق لضرورة قيام حوار بين الحضارات. وربما كان قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة باعتبار عام ٢٠٠١

هو عام حوار الحضارات، استجابة لدعوة الرئيس محمد خاتمى رئيس الجمهورية الإيرانية الإسلامية، نقطة تحول فيما يتعلق بمناقشة الموضوع على الصعيد العالمى.

ويمكن القول إن الاهتمام بمناقشة الموضوع فى بلادنا تركز فى مرحلة أولى حول التحليل النقدى لأطروحات عالم السياسة الأمريكى صمويل هنتنجتون عن صراع الحضارات. فقد تمت أولا ترجمة كتابه إلى اللغة العربية قامت به دار نشر «سطور»، ثم دارت فى الصحافة مناقشات حية حول أطروحاته، بالإضافة إلى مجموعة من الندوات. غير أنه يمكن القول إن الاتجاه تحول فى الوقت الراهن - استجابة للنشاط الفكرى العالمى- لمناقشة حوار الحضارات، وخصوصا بعد الاهتمام الذى أولته إياه الأمم المتحدة وهيأتها المتخصصة وعلى رأسها اليونسكو، التى عقدت مؤتمرا عالميا حول الموضوع فى ليتوانيا فى أبريل الماضى، وهو المؤتمر الذى شاركت فيه ببحث عن مفاهيم الحضارة فى القرن العشرين.

وهناك شواهد على أن الاهتمام المصرى بالموضوع أخذ يتصاعد فى الفترة الأخيرة. وقد دعانى مركز الحضارات المعاصرة بكلية الآداب بجامعة عين شمس لإلقاء محاضرة فى الموضوع. وقد حضر اللقاء الذى أداره الدكتور رأفت عبدالحميد عميد كلية الآداب، مجموعة ممتازة من كبار الأساتذة وشباب الباحثين. ودارت بعد المحاضرة مناقشات نقدية بالغة العمق، رأيت من الضرورى أن أعرض لها، قبل أن أستكمل سلسلة الدراسات التى أحاول فيها أن أدرس دراسة منهجية متكاملة كل الأبعاد الكامنة فى حوار الحضارات التى تأخذ مجراها فى الوقت الراهن على أكثر من صعيد.

الأطروحات الأساسية

قامت محاضرتى على أساس إبراز أهمية التحليل الثقافى لدراسة أوضاع العالم المعقدة فى الوقت الراهن. وقد برز تعقيد هذه الأوضاع خصوصا بعد نهاية الحرب الباردة بين المعسكرين الغربى والشرقى. وبروز ظاهرة العولمة، ووضوح التناقض بين خطين من خطوط التطور العالمى. الخط الأول ينزع إلى تحقيق نوع من تنميط المجتمعات المعاصرة بتأثير قواعد العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية، وذلك بفرض نوع من التجانس على اتجاهاتها وسياساتها، فى ضوء اعتبارات أهمية الاعتماد المتبادل، وضرورة توحيد السوق العالمية، واعتماد مبدأ حرية التجارة، باعتباره

هو بذاته محرك الاقتصاد والتنمية.

أما الخط الثانى فيتمثل فى تفكك بعض المجتمعات تحت تأثير دعوات دينية وسياسية وعرقية متعددة، تهدف إلى تأكيد الهوية، والتمسك بالخصوصية الثقافية، والعودة إلى الأصولية الدينية، والدعوة إلى الاستقلال التام عن بعض الدول، أو تحقيق الحكم الذاتى داخل الدولة نفسها.

هذا الصراع بعد توحيد العالم وتفككه، يدعو إلى تطبيق خلاق لمنهجية التحليل الثقافى، بعد ما ثبت بما لا يدع مجالا للشك أن المناهج السياسية والاقتصادية والاجتماعية التقليدية عجزت عن فهم وتفسير نص العالم المعقد.

ومن ناحية أخرى قدمت فرضا حاولت من خلاله منذ أكثر من عشر سنوات، استشراف مستقبل العالم من الزاوية الأيديولوجية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وأطلقت على هذا الفرض النموذج التوفيقى العالمى الذى سيحاول فى ضوئه صناع القرار السياسيون والمفكرون والمثقفون بشكل عام، تحقيق التأليف الخلاق بين متغيرات، ما كان يظن من قبل أنه يمكن التوفيق بينها.

وقد ضربت أمثلة على ذلك حين قررت أنه ستكون هناك محاولات للتوفيق بين الفردية والجماعية، وبين العلمانية والدين، وبين عمومية مقولة الديمقراطية وخصوصية التطبيق فى ضوء التاريخ الاجتماعى الفريد فى كل قطر، وبين القطاع العام والقطاع الخاص، وبين الاستقلال الوطنى والاعتماد المتبادل، وبين المصلحة القطرية والمصلحة الإقليمية، وبين الأنا والآخر على الصعيد الحضارى، وبين الدولة الكبيرة المركزية فى مواجهة التجمعات المحلية والتجمعات الصغيرة التى تسودها اللامركزية، وبين الإعلام القطرى والإعلام العالمى.

وخلصت إلى أن النموذج التوفيقى العالمى الجديد سيتسم بسمات ست لو استطاعت قوى التقدم أن تنتصر على قوى الرجعية، وهى:

١- التسامح الثقافى المبنى على النسبية الثقافية فى مواجهة العنصرية والمركزية الأوروبية والفردية.

٢- النسبية الفكرية بعد أن تنتصر على الإطلاقية الأيديولوجية.

٣- إطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان فى سياقات ديمقراطية على جميع المستويات.

٤- العودة إلى إحياء المجتمعات المحلية وتقليص مركزية الدولة.

٥- إحياء المجتمع المدنى فى مواجهة الدولة التى غزت المجال العام.

٦- التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية والإنسانية.

وخلصت فى النهاية إلى أننا نشهد -فيما نرى- المرحلة الأخيرة من حضارة عالمية منهارة، كانت لها رموزها وقيمها التى سقطت تحت وطأة ممارسات القرن العشرين، الذى يعتبره بعض المؤرخين أكثر القرون الإنسانية عنفا ودموية. وذلك لأنه وقعت فيه حربان عالميتان، الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية. تميزت الحرب الأولى بالعنف البالغ الذى راح ضحيته ملايين الجنود والمدنيين، واتسمت الحرب الثانية بهدم العواصم الغربية العامرة نتيجة الغارات الجوية، بالإضافة إلى ملايين الضحايا والمشردين، وانتهت نهاية مفجعة بإلقاء القوات المسلحة الأمريكية القنبلة الذرية على هيروشيما ونجازاكى، وكانت هذه أول مرة فى تاريخ البشرية يستخدم فيها هذا السلاح الرهيب.

ومن هنا أكدنا أننا نشهد بداية حضارة عالمية جديدة شعارها وحدة الجنس البشرى. وسيساعد على تخليق هذه الحضارة الجديدة، ليس فقط تحول النظم السياسية والاقتصادية ولا التغيرات العميقة التى ستصيب نسق القيم الإنسانية، ولكن أيضا التحول من مجتمع الصناعة إلى مجتمع المعلومات العالمى، ومن ثم إلى مجتمع المعرفة.

كانت هذه هى محاولتى المبكرة (عام ١٩٩١) لاستشراف مستقبل العالم فى القرن الحادى والعشرين، وقد حاولت فى النموذج التوفيقى العالمى الذى قدمته كفرض قابل للاثبات أو النفى، أن أعتمد على عدد من المؤشرات الكيفية التى يمكن بها قياس التغيرات الكبرى التى ستلحق المجتمع العالمى فى مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة.

كل هذه الملاحظات النظرية والمنهجية التى قدمتها فى بداية المحاضرة التى ألقيتها فى كلية الآداب عن حوار الحضارات، كانت مجرد مقدمة للكشف عن الإطار النظرى الذى صنعته فى بداية التسعينات لمحاولة قراءة نص العالم المعقد، الذى زاد تعقيده بعد نهاية الصراع الأيديولوجى بين الرأسمالية والماركسية، والسعى لفهم المنطق الكامن وراء التحولات السياسية والاقتصادية والثقافية الكبرى.

ولقد كان ضروريا بعد ذلك أن أتطرق إلى بدايات حوار الحضارات كما دار فى هيئة اليونسكو ابتداء من عام ١٩٤٩، والذى استمر حتى عام ١٩٨٩، وهو التاريخ البارز الذى شهد انهيار الكتلة الاشتراكية، واعتمدت فى تتبع مراحل هذا الحوار على الأبحاث التى قدمت فى مؤتمر أوروبا – العالم الذى عقد فى لشبونة عام ١٩٩٠ وشاركت فيه. وقد عرض الباحث البلجيكى رولاند درابر بحثا بالغ الأهمية عن مراحل حوار الحضارات فى اليونسكو، وكان ذلك فى الواقع أول مرة أتعرف فيها على عملية حوار الحضارات. وقد استطاع رولاند درابر الباحث السياسى القدير أن يصوغ فى نهاية بحثه مجموعة من الأسئلة المهمة التى تتعلق بشروط حوار الحضارات وطريقة تنفيذه، بعد أن قرر أن الحوار ستلحق به تغيرات كبرى فى عصر العولمة. وهذه الأسئلة سبق لنا أن أشرنا إليها فى الفقرات السابقة، حيث عقدنا المقارنة بينها وبين الموضوعات التى ناقشها مؤتمر حوار الحضارات الذى عقد فى فينيليوس عاصمة ليتوانيا فى أبريل الماضى. وشاركت فيه ببحث عن مفاهيم الحضارة فى القرن الحادى والعشرين.

لقد استعرضت الاتجاهات الراهنة فى حوار الحضارات، وخلصت إلى أن الغموض ما زال هو السمة الأساسية للمناقشات الدولية فى الموضوع، حتى بالنسبة للوثيقة التى أعدها مجموعة من الحكماء اختارتهم الأمم المتحدة فى لجنة برئاسة السيد بيكو مساعد الأمين العام للأمم المتحدة. ومن هنا بلورت منهجية محددة للحوار، وحددت القضايا التى ينبغى أن تكون هى أجندة البحث، وعرضتها فى مؤتمر حوار الحضارات الذى انعقد فى ليتوانيا.

وفى تقديرى أن أجندة حوار الحضارات يمكن أن تدور حول محاور ثلاثة: الإشكاليات المعرفية التى ستواجه الإنسانية فى القرن الحادى والعشرين، والمشكلات الواقعية التى يمكن استخلاصها من استطلاع آراء عينة كبيرة من العلماء والمثقفين وصانعى القرار، وأخيراً وقد يكون أولا ضرورة وضع نظام عالمى جديد يكفل الحرية والكرامة لشعوب العالم جميعا.

القسم الثانى

الإشكاليات المعرفية

والمشكلات الواقعية للقرن الحادى والعشرين

وضرورة إنشاء نظام عالمى جديد

(١)

الإشكاليات المعرفية

أدت التطورات العالمية التى أشرنا إليها فى مقدمة هذا البحث إلى بروز إشكاليات معرفية جديدة ومشكلات واقعية عالمية. ويمكن رد سبب بروز هذه الإشكاليات والمشكلات إلى عوامل متعددة. وربما كان أول عامل من هذه العوامل هو الخبرة التاريخية الثمينة التى تحصلت من الممارسات الأيديولوجية والسياسية والاقتصادية والثقافية فى القرن العشرين.

لقد كان القرن العشرون حافلا بالأحداث الكبرى، فقد اكتملت فيه الثورة الصناعية بكل أبعادها، ثم برزت من بعد الثورة العلمية والتكنولوجية، حيث أصبح العلم الأول مرة فى تاريخ البشرية عنصرا أساسيا من عوامل الإنتاج، وتحولت التكنولوجيا لتصبح هى الأداة الأساسية لإشباع الحاجات الأساسية لملايين البشر فى مختلف أنحاء المعمورة.

وجاءت مؤخرا الثورة الاتصالية الكبرى والتى أصبحت شبكة الإنترنت هى رمزها البارز، وهذه الثورة بإجماع العلماء الاجتماعيين هى أخطر ثورة فى تاريخ البشرية، بحكم أنها أتاحت للناس فى كل مكان إمكانية الاتصال المباشر، والتفاعل الإيجابى بين مختلف الثقافات الإنسانية بكل ما تحفل به من رؤى متنوعة للعالم.

وليست خبرة القرن العشرين فقط هى التى أدت إلى بروز إشكاليات معرفية ومشكلات واقعية جديدة، بل إن بروز الوعى الكونى بمشكلات الإنسانية الحادة، وأبرزها موضوع البيئة ومخاطر تلوث الكوكب، قد أدى إلى ظهور أنماط مستحدثة من التفكير، وممارسة مؤسسات قديمة مثل اليونسكو ومؤسسات حديثة مثل جامعة الأمم المتحدة فى طوكيو للبحث بطرق جديدة تعتمد فى المقام الأول على التفكير الجماعى، من خلال استطلاع آراء أبرز العقول الإنسانية فى مختلف التخصصات العلمية وحقول المعرفة، حول تشخيص الوضع الإنسانى الراهن، والتماس أكثر الحلول فعالية لمواجهة

كل من الإشكاليات المعرفية للمشكلات الواقعية.

ويمكننا التأكيد على أن أبرز المؤسسات العالمية التى انشغلت فى السنوات الأخيرة بموضوع تحديد وبلورة الإشكاليات المعرفية ونحن على مشارف الألفية الثالثة هى هيئة اليونسكو.

وفى هذا المجال نظم العالم الاجتماعى الفرنسى جيروم بانديه رئيس وحدة البحوث المستقبلية فى اليونسكو مؤتمرا عالميا عنوانه «حوارات القرن الحادى والعشرين» جمع فيه أبرز العقول لمناقشة الإشكاليات التى ستواجه الإنسانية فى العقود القادمة.

وقد جمع بانديه خلاصة هذها لحوارات فى كتاب نشره اليونسكو فى أبريل عام ٢٠٠٠ بعنوان «مفاتيح القرن الحادى والعشرين». ولو استعرضنا أقسام الكتاب الخمسة، لاستطعنا أن نضع أيدينا على الإشكاليات المعرفية الأساسية، التى تصلح لأن تكون موضوعات بحثية، تؤلف عنها الأبحاث والكتب، أو تكون موضوعات لورش عمل وندوات ومؤتمرات.

وفيما يلى بيان بهذه الموضوعات الهامة:

القسم الأول: استشراف المستقبل وعدم اليقين، أى مستقبل للبحوث المستقبلية؟

موضوعات هذا القسم تتعلق كلها بفكرة استشراف المستقبل من زاوية إمكانياتها وحدوها وآفاقها وعلاقتها بالفعل السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى.

ومن أمثلة الموضوعات المبحوثة:

١- مستقبل واحد أو تعددية المستقبلات؟

٢- طبيعة المستقبل.

٣- أصول المستقبل.

القسم الثانى: نحو عقد طبيعى: مستقبل النوع الإنسانى ومستقبل الكوكب

ومن أمثلة الموضوعات المبحوثة:

١- أى مستقبل للنوع الإنسانى؟

٢- السكان: أى مستقبل للسكان والهجرة- القرن الواحد والعشرون؟

القسم الثالث: نحو عقد ثقافى جديد؟

آفاق جديدة للثقافة التعددية والتعليم.

وفيما يلى نماذج من الموضوعات المبحوثة:

١- نحو صدام الحضارات أم اتجاه التهجين الثقافى؟

٢- الآفاق الجديدة للثقافة: العولمة وعدم اليقين الثقافى والعنف.

٣- نحو ثقافات مهجنة.

القسم الرابع: نحو عقد اجتماعى جديد؟

تعلم العيش المشترك.

وفيما يلى نماذج من البحوث:

١- أى ديمقراطية فى المستقبل؟

٢- أى مستقبل لحقوق الإنسان؟

٣- ما هو مستقبل وضع المرأة فى العالم؟

٤- ما هو مستقبل الطفولة فى القرن الحادى والعشرين؟

٥- ما هو مستقبل العمل وما هو مستقبل الوقت؟

القسم الخامس: نحو عقد أخلاقى جديد؟

العالم والعولمة.

وفيما يلى نماذج من البحوث:

١- الثورة الصناعية الثالثة والعولمة.

٢- هل تمثل العولمة فخا؟

٣- عقد اجتماعى جديد لمرحلة جديدة من مراحل العولمة.

٤- نحو نمط جديد من التنمية ونهاية الفقر.

ويمكن القول أن كل إشكالية معرفية من هذه الإشكاليات تنطوى على موضوعات بحثية متعددة. وهذه الموضوعات صدر بصددها كتاب بالغ الأهمية نشرته اليونسكو من تأليف فردريك مايور السكرتير السابق لليونسكو وأسهم إسهاما واضحا فى تأليفه جيروم بانديه.

والكتاب عنوانه «عالم جديد».

F. Mayor, J. Binde, Un monde nouveau, Paris; Editions Odile Jacob, 1999.

ويتسم الكتاب باحتوائه على مؤشرات كمية وكيفية لكل مشكلة من المشكلات المبحوثة.

(٢)
المشكلات الواقعية

فى تقديرنا أن المؤسسة العالمية التى تخصصت فى الفترة الأخيرة فى حصر وتحديد المشكلات الواقعية التى ستجابه الإنسانية فى القرن الحادى والعشرين هى **جامعة الأمم المتحدة فى طوكيو باليابان**. وقد أسست هذه الجامعة مشروعا رائدا اسمه «المشروع الألفى» **The Millennium** أصبح يصدر تقريرا سنويا بعنوان: «حالة المستقبل» **state of the future** وقد حرر التقرير الأخير الصادر عام ٢٠٠٢. **Jerome C. Glenn & Theodore J. Gordon**

ومما هو جدير بالذكر أن مركز الدراسات المستقبلية التابع لجامعة القاهرة أصبح مشاركا فى وضع تقرير «حالة المستقبل» الجديد، وباعتبارى أن أحد مستشارى هذا المركز فأنا مع مجموعة من الخبراء شاركنا بعرض رؤيتنا للمستقبل حتى يتضمنها التقرير الجديد.

وقد استطاع تقرير حالة المستقبل أن يضع يده على خمس عشرة مشكلة عالمية، بيانها كما يلى:

١ - كيف يمكن تحقيق التنمية المستدامة لكل الناس؟

٢ - كيف يمكن إتاحة الفرصة لكل فرد نصيبه من المياه النظيفة بغير صراع؟

٣ - كيف يمكن إقامة التوازن بين التزايد السكانى والموارد؟

٤ – كيف يمكن لديمقواطية أصيلة أن تنبع من النظم السلطوية السائدة؟

٥ – كيف يمكن لعملية صنع القرار أن تكون أكثر التفاتا لمنظور الأجل الطويل؟

٦ – كيف يمكن للعولة وشيوع المعلوماتية والاتصالات أن تعمل لخير كل إنسان؟

٧ – كيف يمكن تدعيم البعد الأخلاقى للأسواق لسد الفجوة بين الغنى والفقير؟

٨ – كيف يمكن تقليل مخاطر الأمراض الجديدة والأمراض القديمة التى عادت للظهور؟

٩ – كيف يمكن تدعيم القدرة على الحسم واتخاذ القرار فى ضوء تغير طبيعة العمل والمؤسسات؟

١٠– كيف يمكن للقيم المشتركة واستراتيجيات الأمن الجديدة التقليل من الصراعات الإثنية والإرهاب واستخدام الدمار الشامل؟

١١– كيف يمكن تحسين وضع المرأة والرقى بالوضع الإنسانى؟

١٢– كيف يمكن وقف آثار الجريمة المنظمة؟

١٣– كيف يمكن سد الاحتياج المتزايد للطاقة؟

١٤– كيف يمكن تدعيم الفتوحات العلمية والتكنولوجية؟

١٥– كيف يمكن تضمين القرارات الكونية الاعتبارات الأخلاقية؟

(٣)
نحو نظام عالمى جديد

إذا كانت الإشكاليات المعرفية والمشكلات الواقعية التى ستواجه الإنسانية فى القرن الواحد والعشرين هى ما نقترحه لتكونا المحور الأول والثانى من محاور حوار الحضارات، فإن المحور الثالث والهام هو ضرورة صياغة نظام عالمى جديد يحل محل النظام العالمى الراهن.

وقد التفتت الأمم المتحدة إلى أهمية هذا الموضوع، فقد شكل كوفى أنان سكرتير عام الأمم المتحدة لجنة من ٤٠ شخصية تمثل ثقافات العالم المتعددة، باعتبارهم مجموعة من الحكماء لكتابة تقرير عن حوار الحضارات والمشكلات التى تواجهه، وكيفية إدارته. وكان من بين هذه الشخصيات الدكتورر أحمد كمال أبو المجد

وزير الإعلام الأسبق والأمير الحسن بن طلال. وقد أعدت اللجنة تقريرا مبدئيا قبل الحادى عشر من سبتمبر عنوانه «الحد الفاصل **Crossing the divide**» وقبل إقرار التقرير فى شكله النهائى جرت أحداث الحادى عشر من سبتمبر، فأعيد النظر فى التقرير المبدئى وخرج فى صورته النهائية.

والتقرير فى الواقع ينقسم إلى قسمين أساسيين: القسم الأول وفيه نقد عنيف للنظام العالمى الراهن، باعتباره يتسم بعدم العدالة ويقوم على التحيز لصالح الدول العظمى، والقسم الثانى يتسم بنظام عالمى جديد سماته بدقة، على أساس ضرورة إلغاء احتكار الدول العظمى لسلطة اتخاذ القرار فى الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية وقبول التعددية السياسية، واحترام الخصوصيات الثقافية.

خاتمة:

حاولنا فى الصفحات السابقة أن نقدم منهجية التحليل الثقافى كأساس لدراسة وتحليل المشكلات العالمية الراهنة فى ضوء فرض النموذج التوفيقى العالمى الذى على أساسه يمكن أن نستشرف آفاق المستقبل.

وفى مجال أجندة البحث فى القرن الحادى والعشرين ميزنا بين الإشكاليات المعرفية، والمشكلات الواقعية، واعتمدنا فى الأولى على أعمال اليونسكو الإبداعية وخصوصا فى مجال «حوارات القرن الحادى والعشرين» وفى الثانية على أعمال المشروع الألفى الذى تقوم به جامعة الأمم المتحدة فى طوكيو.

كما أننا أضفنا محوراً ثالثا هو صياغة نظام عالمى جديد. واعتمدنا فيه على تقرير لجنة الحكماء التى أمر بتشكيلها كوفى أنان.

ولا يعنى ذلك أن الموضوعات البحثية التى ضربنا أمثلة لها تحصر كل المشكلات التى تستحق البحث فقد كان غرضنا أن نركز على **عولمة المشكلات الإنسانية**. وهو اتجاه بازغ يضيق المسافة بين البعد المحلى والبعد المحلى، بحكم العولمة وثورة الاتصالات. وعولمة المشكلات الإنسانية لا تلغى **خصوصية المشكلات الإنسانية** فى المجتمعات الإسلامية والعربية. ذلك فإنه إذا كانت فى العالم اليوم مشكلات تعاني منها كل المجتمعات المعاصرة، فلا شك أن الخصوصية الثقافية لكل منطقة حضارية، وتفرد التاريخ الإجتماعى لكل مجتمع، من شأنه أن يلون المشكلات بلون خاص، يحتاج إلى بلورة منهجية متميزة تتفق مع الواقع الإقليمى لكل منطقة، والواقع المحلى لكل قطر.

وفى تقديرنا أن الأفكار التى طرحناها تستحق أن تكون موضع مناقشة واسعة بين المثقفين العرب وخصوصا فى إطار جامعة الدول العربية، التى بادر أمينها العام السيد عمرو موسى بعقد مؤتمر حاشد للمثقفين العرب لمناقشة موضوع حوار الحضارات. وقد انتهى هذا المؤتمر إلى مجموعة من التوصيات التى بدأت تأخذ طريقها إلى التنفيذ خصوصا بعد أن عينت جامعة الدول العربية مفوضا لحوار الحضارات هو الدكتور أحمد كمال أبو المجد، كما أنشأت إدارة خاصة لمتابعة الموضوع.

لقد آن أوان المناقشة الجادة والعميقة لموضوع، وخصوصا بعد أن أتمت الولايات المتحدة الأمريكية غزو العراق، مما يهدد بإعادة إنتاج خطاب صراع الحضارات، فى ظل اتجاهات الهيمنة الأمريكية، ونزعات التعصب الصهيونية، والتى تطمح إلى السيطرة على الوطن العربى وإعادة تشكيله بما يتفق مع المصالح الاستعمارية.

الثقافة العربية

تعديل السياسات والبحث عن آفاق ثقافية جديدة؟

سليمان العسكرى

لا تعانى ثقافتنا العربية من الأخطار التى تهددها بالتخلف والتهميش فقط، ولكن المعاناة تصيب الذات العربية كلها. فالثقافة ليست مجرد نشاط اجتماعى جانبى، ولكنها - كما يؤدى تقرير اللجنة العليا للثقافة والتنمية التابعة للأمم المتحدة - هى أسلوب لحياة كاملة، والرقى بالوجود الإنسانى فى كل أشكاله كما أنها منبع التقدم والإبدا ع أى أنها موازية وسابقة لكل الأنشطة الإنسانية التى تطمح لتقدم الإنسان ومحاولة إعلائه عن الواقع الذى يحيط به.

ولأن تعريفات الثقافة كثيرة ومتشعبة فسوف نكتفى هنا بتعريف إجرائى يحدد الثقافة بأنها تمثل "كل ما هو غير مادى فى حياتنا"، أى أنها تمثل المعتقدات الدينية والعادات والتقليد والأفكار ونتاجات الفنون، وكل الأشكال الأدبية المختلفة. وقد يكون هذا التعريف قاصرا دأب كل التعريفات الإجرائية ولكنه سوف يساعدنا على تحديد أطر المشكلة التى نعانى منها جميعا.

ولعل أولى المشكلات التى نواجهها هى ذلك التهديد الذى يطال هويتنا الثقافية، فمنذ الخمسينيات من القرن الماضى شهد العالم العربى موجة من التحرر الوطنى رافقتها عملية لاهثة عن الهوية الثقافية؛ وكان تعريف هذه الهوية هو أوضح الدلالات على هذا الاستقلال المكتسب وإعطاء الفرصة للشخصية الوطنية فى كل قطر عربى حتى تعبر عن ذاتها؛ ولكن حلم الاستقلال الوطنى تآكل، والدولة القومية التى نشأت بعد الاستقلال فشلت فى تعزيز هذه الهوية، بعد أن استغلتها فى البداية لتعزيز قبضتها الدعائية والسياسية، ثم مارست هذه الدولة القومية العديد من السياسات الخاطئة التى كانت كفيلة بأن تحول الاستقلال النسبى الذى كانت تتمتع به إلى استقلال منقوص

وهذا جوهر المشكلة.

ويتعرض العالم العربى اليوم إلى تحد لا أعتقد أن أى منطقة أخرى فى العالم قد واجهته من قبل، فهذه المنطقة ترى عجلة التاريخ تتحرك أمامها ولا تستطيع اللحاق بها. ودولها المتعددة هى مزيج من أشكال الدولة الحديثة وبقايا لدولة القبيلة التى مازالت سائدة. كما أنها مغرمة باقتناء كل معدات الحاضرات المتقدمة - خاصة العسكرية منها - ولكنها نادرا ما نجحت فى استخدامها ناهيك عن تصنيعها أو حتى تصنيع أجزاء منها، وهى فى النهاية دول غاية فى القوة والجبروت داخل حدودها وشديدة الضعف والوهن خارج هذه الحدود.

والمشكلة الحقيقية فى آليات الثقافة العربية تكمن - تاريخيا - فى المسار الذى سلكته فى تطورها. ويمكن تقسيمها بالطريقة نفسها التى يتم بها تقسيم تاريخ الدولة العربية الحديثة إلى مراحل ثلاث:

أولها: مرحلة الانبعاث الأولى التى قام بها عدد من الرواد الأوائل بينما معظم الدول العربية تحت نير الاستعمار الغربى، لقد كان هذا الاستعمار - شأنه شأن أى استعمار - مذلا للروح العربية. ورغم أن هذه البلاد قد جربت استعمارا طويلا تحت الحكم التركى فإن المشاركة فى الدين نفسه كانت تخفف عن مثقفيها وطأة هذا الأمر، إلا أن الاحتلال الغربى الذى كان يخالفه الدين والعقيدة والقيم الثقافية ظل أكبر مما يمكن احتماله، لذلك كان هناك الانبعاث الأول للروح الإسلامية التى ترى الدين هو الوسيلة الأمثل للخلاص، لقد طاف الأفغانى بلاد الإسلام بحثا عن نوع ما من يقظة الروح، وترك محمد عبده هموم الثورة العرابية وعكف على إنشاء المئات من "الكتاتيب" الصغيرة فى قرى مصر، واستغل خير الدين التونسى فجوة التاريخ التى أتيحت له للقيام بالإصلاحات المؤجلة.

لقد انصب جهد هؤلاء الرواد على تقديم الثقافة الإسلامية كثقافة عصرية وإن كانت تعتمد على دين بالغ القدم، أو بتعبير آخر محاولة إعادة صياغة حضارة قديمة واكتشاف ما فيها من أدوات يمكن بها مواجهة العالم المعاصر الذى احتلت جيوشه بلادهم.

لذلك، كان نداء العودة إلى الأصول - وهو بالمناسبة نداء لم يخفت أبدا - نداء موجها بالدرجة الأولى إلى القوى التى تستعمرهم، وبالدرجة الثانية إلى الأنظمة

المتواطئة مع الاستعمار كأنها تنزع عنها شرعيتها.

وكانت المرحلة الثانية بمثابة مرحلة تغيير هذه الثقافة التقليدية وجعلها تأخذ منحى أكثر ليبرالية، وقد توافق ذلك مع بدايات الاستقلال ونشوء الدول الوطنية بمعناها المعاصر، لقد حمل هذه الدعوة نخبة من المثقفين العرب الذين تلقوا تعليمهم فى أوروبا وحاولوا أن يصنعوا مزيجا من القيم الإسلامية وقيم الثقافة الغربية، وفتن مفكر مثل طه حسين بالحرية التى يتيحها الفكر الغربى للدور الذى يقوم به المثقف، وكان يرى أن تاريخ كل الحضارات التى كانت تقوم على الدين كانت تنحو دائما الثبات والاستقرار، لذلك كانت تنقص الكثير من حريات الأفراد حتى تمنعهم من التغير والتجدد. يتساوى فى ذلك الحضارة المسيحية أو الإسلامية، أما الحضارة الغربية المعاصرة فهى التى آمنت إلى حد كبير بالدور الذى تقوم به الحرية الفكرية وهذا سر تفوقها وسيادتها.

ولكن هذا التفكير الليبرالى لم يأخذ مداه؛ لقد تراجع كل الرواد الذين بشروا به، وحدثت لهم انتكاسة غامضة جعلتهم يتخلون جميعا عن هذه الأفكار التى نادوا بها وتحولوا إلى الموضوع الأثير للمثقف العربى وهو محاولة إحياء القيم الإسلامية القديمة، أو بتعبير آخر العودة إلى الأصول، لقد كانوا يبشرون بنهضة أدركوا فجأة أنها لن تجئ؛ وبفترة من التحول طالت دون أن تسفر عن جديد.

وجاءت المرحلة الثالثة مع الاستقلال التام ورحيل الوجود العسكرى للدول الغربية، وبدأ حلم القومية العربية والتنمية الشاملة والتغير نحو المجتمع الاشتراكى، إنها فترة نادرة من التاريخ العربى اعتقدت فيه الشعوب العربية أنها قد أفرزت الأنظمة التى تحكمها، بل إن هذه الأنظمة بالغت هى أيضا فى تبنيها للتراث العربى والإسلامى، واتخذت منه شرعيتها.

ولكن المشكلة أن هذه الأنظمة قد سعت منذ أن تولت الحكم إفراغ الساحة من أى رأى يخالف قناعتها، وهى لم تكتف بإمساك زمام السلطة فى يدها فقط ولكنها سعت دوما للسيطرة على المجال الثقافى. ومع انتهاء مرحلة الستينيات تخلت كل هذه الأنظمة عن الأقنعة الشعبية التى كانت ترتديها ولم يبق إلا جانبها الأمنى الذى يسعى إلى السيطرة على أى رأى مخالف، وقد قامت بإخضاع كل المؤسسات الثقافية لسلطتها، وخاضت حربا لم تهدأ حتى الآن ضد منظمات المجتمع المدنى التى كانت وليدة وطرية العود، وكانت النتيجة أنها قد أغلقت الطريق أمام الأمل فى التحول الديمقراطى، وجعلت من الثقفين إما فئة تابعة لها تتبنى أفكارها وتبرر أعمالها، أو فئة

منبوذة ليس فقط خارج إطار المؤسسات وإنما داخل السجون إذا لزم الأمر.

وكانت النتيجة ذلك الواقع الثقافي الذى نعيشه الآن: مثقفون يؤدون الدور المطلوب منهم، ومثقفون يحاولون القيام بدور لم يكلفهم به أحد ولحظة من لحظات التحول التاريخى تبدو فيه وكأن الأبواب قد جميعا، ويعود بالدرجة الأولى أنه لم يجر حتى الآن وضع تشخيص دقيق للإشكاليات التى تعانى منها الثقافة العربية، ووضع سياسات ثقافية جديدة لممارسة العمل الثقافي لعل هذا الأمر يساهم فى تعديل المسار المسدود الذى سارت على دربه الأنظمة العربية حتى الآن.

إشكاليات الثقافة العربية:

تعانى الثقافة من عملية إفراغ حقيقى من مضمونها الاجتماعى، ورغم كل المؤسسات التى أقيمت والخطط التى وضعت فقد كانت أشبه ببالونات الاختبار التى تطلقها الأنظمة العربية كل حين من الزمن، فافتقاد المضمون الاجتماعى يعنى أنها كانت لا تعرف جمهورها الحقيقى أو أنها كانت مجرد إطار من الشعارات، ففى ظل انتقاص الحرية السياسية وابتعاد الديمقراطية والمعاناة التى يقع تحت وطأتها المواطن العربى من أجل إشباع حاجاته الأساسية، حيث عجزت الثقافة العربية عن القيام بدورها من أجل تطوير الحياة والرقى بالإنسان العربى.

ويمكن أن نجمل إشكاليات الثقافة العربية فى غياب ثلاثة من العناصر التى تفتقر إليها ويندرج تحت هذه الغائبات الثلاث، العديد من العوامل الأخرى:

أولا: إشكالية الدور المطلوب وغياب المشروع الثقافى القومى:

من المؤكد أن غياب المشروع الثقافى القومى هو نتيجة حتمية لغياب المشروع القومى العربى، وبالتالى غياب الدور الذى من المفترض أن يقوم المثقف العربى، ولعل أولى العقبات التى تقف أمام أى عملية من عمليات التطور الثقافى هى الأمية التى مازالت مستشرية فى العديد من أقطار العالم العربى، وقد أثبت تقرير التنمية الإنسانية الذى نشر أخيرا أن نسبة الأمية بين المرأة العربية على وجه التحديد ترتفع إلى حوالى ٦٥٪ وهى نسبة تثير الرعب والتساؤل حول الدور الذى يمكن أن تقوم به المرأة كشريكة فى التنمية ومربية للأجيال فى ظل هذا التعسف، إن الأمية لا تمنع فقط من تطور العمل الثقافى ولكنها تجعل الإنسان العربى غريبا عن العصر الذى يعيش فيه. ولنتخيل هذا

الإنسان الذى يعيش خلف هذا الحجاب الحاجز بينما مخترعات العصر الحديث وتقنياته تحاصره من كل جانب وهى كلها تقنيات غريبة لا يستطيع أن يحققها أو يفى بشروطها وسوف يتحول تدريجيا إلى أن يكون عبدا لها.

إن غياب الخطة القومية الثقافية يعنى انفصالنا عن التراث العربى وعدم المساهمة فى إحيائه ويعنى أيضا أننا لا نستطيع أن نقدم نصيبنا من التطور الثقافى ضمن إطار التطور العالمى. وهذا الأمر فى تقديرى ليس مسئولية الحكومات العربية فقط ولكنه مسؤلية الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدنى.

كما أن الثقافة الرسمية العربية فى أغلب الأحيان نجدها منفصلة عن جذورها الشعبية وحتى الآن لم يوجد تيار عربى أصيل ينظر إلى التراث الشعبى كمنتوج حضارى عربى يجب أن يدخل فى أطار الخطة الثقافية الشاملة، فضلا عن كوننا نعتبر حتى اليوم الموسيقى الشعبية والفنون التلقائية منتجات لا قيمة لها وننظر إليها نظرة انتقائية من أعلى بينما هى تعبير عن الأفراد العاديين من الشعب العربى وحركتهم فى إطار الواقع المحدد الذى يعيشون فيه.

إن المثقف العربى لا يقوم بالواجب الذى عليه أن يقوم به، ولست أريد استخدام الكلمات الضخمة مثل المثقف الذى خان موقعه وتخلى عن رسالته، ولكنه بالتأكيد قد اختار أن يكون فى موضع النخبة من هذا المجتمع، وقد ترتب على هذا الكثير من العوامل التى جعلت من المثقف أسيرا فى يد السلطة السياسية، أو مهاجرا باحثا عن وطن آخر، أو باقيا فى أرض الوطن ولكنه غير قادر على تحقيق ذاته، وبالتالى غير قادر على مساعدة الآخرين.

فى حديث الأنظمة العربية الدائم عن خطط التنمية - وهو حديث غير جاد أو مجد فى نظرى الخاص - تضع عشرات الخطط من أجل التنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية بل والتنمية الإدارية أيضا، ولكن لا نجد أن خطة من أجل التنمية الثقافية، تنمية الفكر والإبداع الإنسانى من الداخل والبحث عن كل ما هو إيجابى فى سلوكه وتراثه، ربما لأن هذه التنمية تتطلب قدرا أكبر من توفير الحرية ومناخا من الديمقراطية وهى أمور لا تزال كثير من الأنظمة العربية غير مستعدة لإتاحتها الآن، ولكن علينا أن نعرف أن هذا هو السبب فى فشل كل خطط التنمية السابقة، اقتصادية وسياسية واجتماعية لأنها تستبعد من حساباتها العمل الإنسانى الفعال.

ثانيا: إشكالية المثقف وعلاقته بالسلطة:

تحضرنى دائما كلمات "جوبلز" وزير الإعلام النازية الشهير "كلما سمعت كلمة مثقف تحسست مسدسى" لا يهم هنا إن كان هذا المثقف ثوريا أم لا. ولا يهم أيضا إن كان يمالئ السلطة أو يناوئها، إن كلمة مثقف على إطلاقها تثير حساسية أى سلطة.

ويقسم د. محمد برادة علاقة المثقفين العرب بالسلطة وفق مراحل ثلاث، فقبل الأستقلال كان هدف المثقف والسلطة الشكلية التى كانت قائمة واحدا وهو مواجهة المحتل والمطالبة بالاستقلال والبحث عن الشخصية الوطنية، أما بعد الاستقلال فقد تباعدت الشقة بين الطرفين وجنحت السلطة إلى إبعاد المثقفين أو إسكاتهم واستعاضت عنهم بالخبراء والتقنيين.

وفى الواقع فإن السلطة العربية – وهى غير شرعية فى العديد من الأقطار – قد انشغلت كثيرا بتأمين نفسها على حساب كل الأنشطة التنموية الأخرى، أى أنها قد اختزلت نفسها إلى جهاز أمن ورئيس، وهى مساحة ضيقة لا يوجد للمثقف الذى يمثل الفكر الانتقادى والرغبة فى المشاركة الشعبية مكان فيها، وقد فصلت السلطة بين الفئات الاجتماعية المختلفة فى ممارسة السياسة، فقد جعلتها حكرا على أفرادها من مسئولين وحرمت ممارستها على بقية أفراد المجتمع مهما بلغت درجة رقيهم الفكرى، كما أن المثقف العربى لم يأخذ موقفا واضحا ومحددا من هذه السلطة.

لقد تأرجحت مواقفه الفكرية باختلاف نوعيتها سواء كانت سلطة تقليدية أو ديكتاتورية أو ديمقراطية المظهر، ورغم تراوح مظاهر التأييد والمعارضة إلا أنها لم تتم بصورة موضوعية ولكنها تمت وفق حسابات المكسب والخسارة ومن خلال درجة الاقتراب أو الابتعاد عن السلطة.

ويمكن القول إن دور المثقف العربى قد ظل محدود التأثير بسبب قوة الأنظمة العربية ومقدرتها فى السيطرة على الفكر الثقافى فى مجتمعاتها، وقد لجأت الأنظمة فى ذلك إلى أساليب متعددة مثل قوانين الطوارئ أو ادعاء النسب الإلهى، أو فرض القبضة الديكتاتورية فوق رؤوس الجميع، ولم تسمح هذه السلطة باختلاف أنواعها للمثقف أن يبدى أى نوع من اعتراض مسيرتها رغم أن العديد من تيارات هؤلاء المثقفين لم تكن أكثر من برنامج لإصلاح الوضع القائم دون أن يخطر ببالها أبدا أن تطالب بتغييره، أى أن الفكر العربى ظل أسيرا للنظام ومتعاونا معه، أو غير متوافق معه، وهؤلاء – غير

المتوافقين – عليهم الرحيل إلى مجتمعات أخرى.

لقد تسبب القمع الذى مارسته السلطة وافتقاد الحرية فى حنق الفكر العربى وجعل جانبا كبيرا منه يهرب من معالجة الواقع المحيط به ويغوص فى أعماق الثقافة السلفية حيث ازدهرت الأدبيات الدينية ودعوات الدعوة إلى الأصول وأصبح الخطاب الدينى هو الخطاب السائد، لقد حاولوا أن يتخذوا هذا الحق الإلهى الذى اتخذته السلطة بحق الهى آخر مستمد من كتب التراث، كما حاولوا أيضا الهروب من آلة قمع السلطة بالاختباء تحت عباءة الدين.

هذا الضغط المتواصل من السلطة أثر على المثقف العربى بحيث جعله يشعر أنه هامشى فى مواجهة السياسى الذى يتحكم فى كل شئ، وجعل خطط الثقافة العربية تبدو غير ضرورية أمام ما تضعه السلطة من خطط سياسية واقتصادية، ولعل العنف الذى مارسته السلطة ضد المثقفين قد انعكس بصورة عكسية فى أسلوب المثقف العربى وهو يمارس النقد. نقد نفسه ونقد الآخرين وجعله هو أيضا يتسم بالعنف وجلد الذات، فهناك دائما دفاع عن فكرة ما ورفض قاطع لكل الأفكار الأخرى، وهناك أحكام قطعية تتسم بصرامة عقلية ترفض التفاهم أو التراجع، ويصل الأمر إلى حد القطعية، أى مقاطعة المثقف للآخر وهى ظاهرة شديدة التفشى بين المثقفين العربى اختلاف انتماءاتهم الفكرية.

ثالثا: إشكالية افتقاد الحرية والفزع من الغزو الثقافى:

يقول الدكتور غانم هنا أستاذ الاجتماع بجامعة دمشق "أن الصراخ القائم حول الغزو الثقافى عبارة فى نظرى عن عجز من يعتبرون أنفسهم مسئولين عن الثقافة، عجزهم عن فهم حقيقى لماهية الثقافة". وأجدنى أوافق الدكتور هنا على هذا الرأى، أن هناك ضجيجا عاليا دون طحن حول ما تتعرض له الثقافة العربية من الغزو الفكرى، وقد ازدادت هذه الضجة أخيرا بعد انتشار الفضائيات التى تخترق أعماق البيوت العربية دون حاجز، وبعد التطورات التقنية التى شهدتها الشبكة العنكبوتية "الإنترنت" بحيث جعلت تدفق المعلومات بسهولة الضغط على الأزرار، والحق أن صيحات الخوف من الغزو الفكرى قديمة، ارتبطت أولا مع التدخل الأجنبى، وانتشار أدواته الثقافية والفكرية الخاصة وهناك خوف واهم من فقدان الأصالة وضياع الهوية الثقافية، ولكنها لم تصل إلى درجة هذا الرعب الذى وصلنا إليه هذه الأيام ونحن نقف على أبواب

الثقافة الكوكبية.

المشكلة الحقيقية ليست غزو الثقافة العربية وإنما افتقادها للحرية، إن الثقافة العربية بحكم القيود التى تحيط بها تعجز عن الاستجابة للثقافات الأخرى بشكل صحيح ففى إبان ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، كانت الكتب المترجمة تقدر بوزنها ذهبا على موازين مدرسة الحكمة التى أنشأها المأمون، لقد كان هناك تلاقى حقيقى بين الثقافات، وقد فتح المثقفون المسلمون قلوبهم وأذهانهم لثقافات الحضارات الأخرى اليونانية منها واللاتينية، وترجموا كل ما عثروا عليه من كتبها ونقحوها وناقشوها وزادوا عليها، وهذا المفهوم الحقيقى لتطور الحضارات. أما الصرخات المعاصرة، فهى - فى اعتقادى - هى صرخات افتقاد الحرية وانخفاض سقف الإبداع فى المثقف العربى، فهو عاجز عن تحقيق ذاته، ومحروم من هذه الإمكانية. فالسلطة الخانقة، والتقاليد المتحجرة، والعجز عن تقبل الأفكار الجديدة تحيط الثقافة العربية بأسوار خانقة وتحرمها من الأفق الذى يجب أن تتطلع إليه.

إن علينا أن نعترف بأننا نعيش مرحلة من التأخر الثقافى، والاعتراف بهذه الحقيقة هو وحده القادر على جعلنا نفكر كيف نتغلب على هذه المعضلة، إننا أولا فى حاجة إلى حركة نقدية جادة تشخص أوجاع الثقافة العربية، وفى حاجة إلى أن نكون أكثر حرية وانفتاحا، ونحن نعالج هذه الأوجاع، والخوف من الثقافات الأخرى لن يفيدنا فى مداراة هذه الأوجاع، كما أن علينا أن ننظر بعيون مفتوحة إلى الإنجازات الثقافية للحضارة الغربية، فهى فى نظر البعض على حد تعبير الدكتور كمال عبد اللطيف أستاذ الفلسفة بجامعة الرباط، وهى إحدى أكبر لحظات المغامرة الإنسانية فى التاريخ"، وهو يبدد مخاوفنا القلقة حول افتقاد الهوية بأن المجال الثقافى أكثر من غيره من مجالات الوجود التاريخى للإنسان لا يقبل منطق الهوية، لأن كل هوية انغلاق والانغلاق فى مجال الثقافة يؤدى إلى القضاء الكلى على الثقافة والابتكار الثقافى.

مما سبق يتعين علينا أن نولى ثقافتنا العربية اهتمامنا مجددا، فالكثير من السياسات التى تحكمها وتسير آلياتها لا تحتاج إلى إصلاح فقط. ولكنها بحاجة إلى تغيير جذرى، إن علينا أولا قبل أن نقوم بوضع أى نوع من السياسات الثقافية أن نبحث عن التجانس أو الشئ المشترك الذى يجمعنا معا كشعوب عربية، إن بديهيات الفكر القومى العربى التى كانت تؤكد على وحدة اللغة والدين والآمال والمشاعر لم ينتج عنها إلا مزيد من الخلافات والتناحر، لذلك فإن علينا أن نرى هذه الوحدة بصورة

أخرى، صورة من التنوع والاعتراف بخصوصية كل جماعة بشرية.

والسياسات الثقافية يجب أن تضع فى اعتبارها قدرا من الإبداع فى مجالات السياسة والاقتصاد والتعليم لأن هذه هى الركائز الأساسية التى يجب أن تقوم عليها أى سياسية ثقافية. لذلك فمن الإبداع فى مجالات السياسة والاقتصاد والتعليم لأن هذه هى الركائز الأساسية التى يجب أن تقوم عليها أى سياسة ثقافية. لذلك فإن السياسة الثقافية يجب أن تضع أمامها مبادئ عدة أهمها:

توسيع مجال العمل الثقافى العربى:

إن العمل الثقافى لم يعد مسئولية الدولية وحدها، وإذا سلمنا بهذا فسوف تسخره الدولة لمصالحها الخاصة، لذلك يجب مشاركة القطاع الخاص ومنظمات المجتمع المدنى فى هذا الأمر، ومن حسن الحظ أنه قد ظهر فى الآونة الأخيرة العديد من المؤسسات الثقافية الخاصة التى تعنى بتشجيع النشاط الأدبى والفنى العربى، وترصد لهما الجوائز وتعقد لها المؤتمرات والمهرجانات الخاصة، وهى خطوة فعالة تساهم فى التقاء المفكرين العرب وتبادل الأفكار والخبرات فيما بينهم لولا أن الأمر يقتصر أحيانا على فئات أو اتجاهات بعينها، أو أن هذه المنظمات والمؤسسات تعمل بشكل فردى تغلب عليها الناحية الدعائية ولكن لا بأس بهذا الأمر.

إننى أعتقد أن عمل مؤسسات المجتمع المدنى بالعمل الثقافى سوف يقوى من الدور الذى يجعل السلطات التى تستريب فيها دوما تتقبل أعمالها، بل وتحقق أهداف هذه الجمعيات والمؤسسات التى تهدف إلى التأثير فى القرار السياسى دون أن تقوم بنشاط سياسى مباشر.

الاهتمام بتوفير التمويل المناسب للعمل الثقافى:

لا أعتقد أن كثيرا من العاملين فى المجال الثقافى سواء كانوا مخططين أو مثقفين يميلون لربط عجلة الثقافة بالاقتصاد؛ ولكن يبدو أنه أمر لا مفر منه، فكل هذه الخطط تحتاج إلى تمويل حتى يمكن تحويلها إلى واقع فعال، المشكلة الحقيقة هى محاولة استخدام أساليب التجارة فى نشر مظاهر الإنتاج الثقافى، وقد كثر أخيرا الحديث عن عائد الثقافة وتصنيع الثقافة، وقد ذكر هذا الأمر أكثر من مرة على ألسنة المسئولين وزراء الثقافة العرب.

من الصحيح أن صناعات الترفيه تدر على الولايات المتحدة ثانى عائد من الاستثمارات الخارجية، ولكن الأمر لا يمكن أن يصح فى بلاد تحاول أن تجعل من التنمية الثقافية وسيلتها وسلاحها من أجل التنمية الشاملة، فالاستثمار فى الثقافة هو استثمار بشرى طويل الأمد مثل الصحة والتعليم، وهو يعود على الدولة من خلال ارتفاع وعى الأفراد وقدرتهم على تنفيذ الخطط العامة للدولة.

إن صناعة الكتاب - على سبيل المثال - تخضع لمتطلبات التجارة. ويتطلع الناشرون دائما إلى تحقيق الربح من خلال دورة قصيرة لا تتوافر دائما فى هذه الصناعة. ولكن نظرا لأهمية عملية القراءة فى رفع وعى الفرد وزيادة معلوماته، كما أنها الوسيلة الوحيدة التى يمكن أن تمنح الأفراد فرصا متساوية من المعرفة والتطلع إلى الديمقراطية، لذا فإن على الأنظمة العربية أن تتدخل فى صناعة الكتاب، وأن تقدم لها الدعم المناسب، ويهمنى فى هذا المجال أن أشيد بالأثر الذى أحدثته سلسلة "عالم المعرفة" التى تصدرها الكويت ومكتبة الأسرة التى تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب.

وليس المهم فقط صناعة الكتاب ولكن المساعدة على انتشاره للمناطق الريفية والتجمعات المعزولة، ولا مانع هنا أن يحدث نوع من التعاون بين المؤسسات الحكومية ومؤسسات القطاع الخاص من أجل نشر الكتاب وتوزيعه، ومهما قلنا عن الخصخصة ورفع الدولة وترك الأفراد يقررون مصيرهم، فإننى أعتقد أن مجال الكتاب يجب ألا يخضع لكل ما يقال عن آليات السوق.

ضخ الثقافة للجماعات الهامشية والأماكن العشوائية:

يعانى العالم العربى - شأنه فى ذلك مثل العديد من دول العالم الثالث - هجرة لا تتوقف من الريف إلى المدن. لذلك فإن مدنه الأساسية آخذه فى التضخم والازدحام، ونلاحظ أن معظم العواصم العربية قد أصبحت محاطة بحزام من المناطق العشوائية ومدن الصفيح، وتتجمع فى هذه المناطق أصول مختلفة من البشر وأنماط متعددة من الثقافات، ولأنها مناطق محرومة أصلا من الخدمات الضرورية، فإنها تصبح مرتعا للجريمة وتصدير العنف إلى المدينة التى تجاورها، وربما كان صراع المدن المقبل هو صراع عدم الدمج بين الذين يعيشون فى قلب المدينة والذين يعيشون على هامشها.

إن هذه المناطق المتفجرة التى يخرج منها الإرهابيون والمتمردون ليست فى

حاجة فقط إلى خدمات الماء والكهرباء، ولكنها فى حاجة ماسة أيضا إلى خدمات الثقافة، لأنها الوحيدة الكفيلة بخلق حس الانتماء والمسئولية، وهى التى يمكن أن تفتح أمامهم الآفاق فى الأمل بحياة أفضل. إن العنف والتهميش الاجتماعى مشكلات ثقافية بنفس الاقتصادى لها. لذلك فإن ربطهم المجتمع سوف تخفف بشكل عام من درجة الكراهية والحنق التى يختزونها فى صدورهم.

ربط العمل الثقافى بالعملية التعليمية:

إن من أخطر الظواهر التى تعرض لها العمل الثقافى العربى فى السنوات الأخيرة هى عدم ربطه بالعملية التعليمية، فإبعاد الطفل الذى هو بذرة المستقبل عن الاهتمام بالثقافة وعدم معرفته بشكل جيد بالتراث العربى والإنسانى قد فرغ العملية التعليمية من مضمونها الإنسانى وحولها إلى نوع من التلقين الجامد الذى لا يساهم فى توسيع مدراك الشخصية.

إننا فى حاجة إلى مناهج تدريسية متعددة التخصصات يسمح للأطفال الصغار بالتعبير عن إبداعاتهم المختلفة، كما أن على المدارس أن تتوسع فى تدريس الفنون بشكل خاص لا أن تجعلها مادة هامشية كما يحدث الآن، فحتى الأطفال الذين لا توجد لديهم قدرات فنية يمكن أن يستفيدوا من هذا الوجود الجماعى والاستفادة من لحظات الإبدا ع التلقائى التى تعودهم على المشاركة والمساواة، ويقول تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية إن الأطفال ربما يرغبون فى القيام بأشياء جديدة وجريئة ولكنهم بحاجة إلى مرجع ومسار، لذا فمن الضرورى التأكيد بأن الأطفال هم حاملوا التقاليد التى تربطهم بالأجيال السابقة، وأن عليهم أن يعيدوا تفسيرها وتكييفها مع احتياجاتهم.

تشجيع المرأة على المشاركة فى العمل الثقافى:

إن علينا أن نعترف بأن مستويات التعليم قد تحسنت فى العالم العربى وقلت نسبة الأمية بين الرجال، وإن مازالت عالية بين النساء، وإذا كنا نتحدث عن المساواة فى الفرص بين الرجل والمرأة، فيجب أن يبدأ ذلك منذ الصغر، وأن تشجع الفتيات على التعليم، وقد دلت الدراسات أن الفتيات عندما يتعلمن إلى مستويات عليا تتغير نظرتهن إلى درجة الأولويات فى تكوين الأسرة، ويتناقص عدد الأطفال الذين يقمن بإنجابهم، ويمكنها المشاركة الاقتصادية فى دخل الأسرة. فالآباء المتعلمون يريدون أسرة أقل، كما

يؤدى تعليم النساء وتثقيفهن إلى انخفاض معدل وفيات الأطفال وارتفاع درجة تعليمهم.

إن الثقافة تساعد المرأة على بناء ذاتها فى مواجهة مجتمع ذكورى قد تعود طويلا على ممارسة أساليب القمع ضدها، لذلك فإن زيادة المعارف لدى المرأة العربية وبناء مهارتها لا يشجعها على الإنتاج فقط، بل يساعدها أيضا على التجديد والأبتكار، وهو حديث عمره قرن، لكنه لا يزال فى مراحل التحقق الأولى.

المشاركة الجماعية فى الحفاظ على التراث والآثار التاريخية:

إن المحافظة على التراث لا تتأتى فقط من خلال ترميم الآثار المعرضة للدمار أو صيانة المخطوطات، ولكنه يمتد لتطوير الحرف التقليدية والمحافظة على استمرارها، وكذلك الاهتمام بإقامة المتاحف وتحويلها إلى مؤسسات حية للمعرفة، ويمكن القول إن صيانة التراث تتحول على مستوى العالم إلى صناعة مجدية لأنها تمد السياحة بمصدر مهم للدخل إضافة إلى وجودها المعنوى كذاكرة للوطن.

وعندما نتحدث عن الآثار كمصدر للسياحة، يجب أن نسعى أيضا إلى إيجاد نوع من التوازن يستفيد من وجود الأثر ويحافظ علية فى الوقت نفسه فالمتاحف هى مكان لحفظ الآثار من التلف والسرقة، وهى أيضا مكان لتلقى المعلومات التاريخية والعلمية، وهو تمزج ذلك بنوع من الترفيه والتسلية بحيث تصبح زيارتها رحلة جميلة لطلبة المدارس والجامعات.

كما أن المحافظة على التراث المكتوب تتطلب منا توجها جادا وعميقا من أجل وضع خطة شاملة على مستوى العالم العربى تكفل جمع المخطوطات وتحفظها بشكل لائق، وهناك آلاف المخطوطات العربية التى لا نعلم عنها شيئا مهددة بالضياع والتلف متناثرة فى العديد من البلاد العربية يتوارثها الأفراد تباركا وليس علما بقيمتها التاريخية والعلمية. وهى تحتاج إلى تعاون كل الدول لجمع أشتات هذا التاريخ المتناثر وحفظة من الضياع.

وضع الأسس لتعاون عربى جاد للمثقفين العرب:

إن المثقفين العرب أن يقيموا تنظيماتهم الخاصة، تلك التنظيمات التى تساعدهم على الالتقاء والتشاور والتفاهم مع بعضهم البعض دون الحاجة لانتظار الإطار الذى تنشئه الدولة فى هذا الخصوص، إنهم مطالبون أن يكونوا طليعة المجتمع المدنى الذى

نتطلع إليه، إننا نطمح جميعا إلى زيادة حرية التعبير، والمشاركة بفاعلية فى القرارات التى تمس المجتمعات التى نعيش فيها، وأن نكون جزءا فعالا لاهامشيا فى الحركة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ولان يتأتى هذا إلا إذا كان للمثقفين تجمعاتهم التى ترصد وتناقش وتحلل، ونحن نعرف أن العديد من الأنظمة العربية لن يرضيها هذا الأمر، وسوف تضع على هذه التجمعات عشرات من القيود التى تضعها على المواطن العادى، ولكن الظفر بالحرية يتطلب مواجهة مع هذه الأنظمة، إن كل تنظيم عربى للمثقفين سوف يكون ضعيفا بمفرده وسوف يكون من السهل محاصرته، ولكن الأمر لن يكون بهذه السهولة إذا كان له تنظيم شقيق ومتضامن معه فى بلد آخر.

لقد طال الأمر بالمثقفين العرب وهم يلقون بأسباب عجزهم وفشلهم وتخلفهم الابداعى على الأنظمة التى تحكمهم، وهى أسباب صحيحة إلى حد ما، لكن الوقت قد حان كى ينفضوا هذا التعللات القديمة وأن يبدأوا فى العمل من أجل الخلاص، عليهم أن يبحثوا عن أطرهم الخاصة وأن يقيموا تجمعاتهم وأن يضربوا المثل فى تمسكهم بالديمقراطية والتعددية فى الآراء والميل إلى التسامح والرغبة فى الإبداع.

إشكالية طرح المسألة النسائية فى الخطاب العربى الحديث
الرؤية والمرجعيات والآليات وآفاق التجاوز

فاطمة الزهراء أزرويل

أشير فى البداية إلى أن هذا العرض وإن كان يتعلق بموضوع محدد يتمثل فى المسألة النسائية، يطرح مجموعة من القضايا للنقاش، تحيل على الخطاب العربى الحديث فى المجالات المتعلقة بالمجتمع والثقافة، وتلامس جانبا من إشكاليته التى تتجلى فى مستويات متعددة ، سواء تعلق الأمر بمختلف الرؤى التى صاغها، أو المرجعيات التى ارتكز عليها، أو آليات التى اعتمدها فى التحليل والمقاربة، فضلا عن علاقة كل ما ذكرنا بظروف من ينتج الخطاب والسياقات التى تطبعه بميسمها، دون أن يودى هذا الاقتناع إلى الوقوع فى شرك المادية المبتذلة، التى تنفى عن الفكر كل استقلالية عن الواقع.إن كل تجاوز يستلزم فهما عميقا للظواهر سواء كانت مادية أو فكرية، كما أن من شأن تفكيك الخطاب أن يقودنا إلى لمس جوانب الريادة أو التراجع، التقدم أو النكوص، والتساؤل عن الأسباب فى علاقتها بجوانب ذاتية وموضوعية، تحيل على دور المثقف والسلطة والمجتمع.. والتفكير فى سبل التجاوز.

يمكن اعتبار المسار الذى قطعه الخطاب العربى فى مختلف الاقطار بشأن "المسألة النسائية" خلال فترة تتجاوز القرن (بين كتاب الطهطاوى تخليص الإبريز الذى صدر سنة ١٩٣٤ وكتاب علال الفاسى النقد الذاتى الذى صدر سنة ١٩٤٨ بمثابة اختزال لمسار الخطاب العربى الحديث، لأن المسألة النسائية لا تنحصر فى دلالاتها على قضية أو قضايا المرأة فى إطار معزول، بل تتسع لتشمل هذه القضايا بكل تشكلاتها الواضحة والمعقدة مع مختلف البنيات المادية والفكرية، مادامت طرحها وإبداء الآراء والمواقف بشأنها، ينبثق من هذه البنيات ويحيل عليها بالضرورة، ومادامت تشكل محور كل مشروع مجتمعى الشئ الذى يفسر ارتباطها فى الأقطار العربية على مدى الفترات، بأسئلة النهضة، أو الاستقلال والتقدم، والأجوبة المصاغة لها.

لكل ظاهرة بداية ومسار، كانت بداية طرح المسألة النسائية في المجال العربي، وثيقة الارتباط بتأسيس فكر النهضة. دون أن ندخل في متاهات النقاش بشأن الشروط التي تحققت أو غابت في ما سمي بالنهضة، أو مدى صحة التسمية، أو طابعها الطوباوي الذي لايرتكز على أسس ملموسة استحدثت تغييرا وتجاوزت بذلك أحلام المثقف.. يمكن القول بأن مشروعية التسمية هنا نابعة من أن الطرح التأسيسي تم في عمل اضطلع بدور الريادة في الفكر العربي الحديث، وصدر زاخرا ببذور الثقة والأمل لأنه كان سابقا عن مرحلة التهديد الاستعماري، مواكبا لمشروع نهضوي فحمل سمات الفترة السعيدة حسب تعبير البرت حوراني. هكذا لم ينقل الطهطاوي في سرد رحلته "تخليص الإبريز في اخبار باريز" إلى اللغة العربية، ومن ثم إلى نسق التمثلات لدى من يتكلمونها أفكارا جديدة بشأن السلطة، وعلاقة الحاكم بالمحكوم، وحرية الفرد وحقوقه.. فحسب، ولكنه نقل أيضًا من خلال الوصف الاجتماعي الدقيق البعيد عن التحيز أو التحامل، صورة مغايرة لما كان سائدا في المجتمع المصري، عن المرأة والنسق الاجتماعي الذي يحدد وضعها، كما أنه أدخل مجموعة من المفاهيم الجديدة إلى دائرة المفكر فيه لدى المتلقي.

أكتسب هذا التأسيس شرعيته انطلاقا من المرجعية الدينية التي وفرها محمد عبده، الذي أضفى المصداقية على حقوق النساء، من داخل المرجعية الدينية ارتكازا على الاجتهاد، وأخذا بجوهر الدين ومقاصده. وقد عكس هذا الإسهام سواء تعلق الأمر بالجانب النظري التأويلي منه، أو بالجانب الذي ارتبط بالإفتاء الشرعي في مجال قوانين الأحوال الشخصية، أهمية خطاب محمد عبده، وراهنيته في نفس الوقت، لأنه اهتم بالبعد الديني الذي لا يمكن إغفال وظيفته وتأثيره في المجتمعات المسلمة عبر تاريخها، واعتقد نهج تغيير الثقافة السائدة بشأن المرأة وقضاياها من داخل هذه الثقافة ذاتها، ارتكازا على العقل والاجتهاد والإقتناع بضرورة التفتح على مكتسبات العصر.

بعد هذا الطرح التأسيسي، احتلت المسألة النسائية موقعا هاما في الإنتاج الثقافي الذي ارتبط بإشكالية الاستعمار والتخلف والبحث عن سبل الخلاص والتقدم، مع العلم أن جزءا مهما من هذا الإنتاج، مازال مغيبا إلى حد اليوم في أغلب الابحاث العربية المنشورة التي تتمحور حول ما اصطلح على نعته بقضايا المرأة، وأعني به الخطاب النسائي الذي فرض تميزه ، من حيث الرؤية والمواقف، منذ الثمانينيات من

القرن التاسع عشر.

لقد تعددت المساهمات، وتجاوزت حدود مشرق العالم العربي إلى مغربه، مع اختلاف في المراحل التاريخية والسياقات لا يلغي نقط تقاطع كثيرة في الخطابات، تؤشر على إمكانية الخروج بخلاصات تقارب إشكالية الخطاب العربي الحديث.يمتد الاختلاف أيضاً إلى أشكال الخطاب المتعلق بالمسألة النسائية الذي ينتمي في مجموعة إلى حقل العلوم الإنسانية، ولكنه يتسم بتنوع في النصوص بين سرد الرحلة، وأبحاث اجتماعية، ومقالات، وكتب ببلوغرافية، أو تلك التي تندرج في إطار الخطاب السياسي بطريقة مباشرة أو تنتمي إلى حقل التأويل الديني(1). لم يكن هذا التنوع ليحول دون الخروج بخلاصات عامة، لأن المجموعة المعنية من الأعمال تشكل عينة دالة بقوة على الفترات التي ظهرت فيها، بل يمكن القول إنها كانت محطات رئيسية في الطرح الذي عرفته المسألة النسائية خلال صيرورة الفكر العربي الحديث في المشرق والمغرب تجدر الإشارة هنا إلى أن الخلاصات المنتهي إليها نابعة من قراءة الخطابات وتفكيكها ومحاولة تبين المفاهيم والمواقف والرؤى التي صاغتها، مع تجنب الإسقاطات الذاتية والراهنة قدر الإمكان، حتى لا يحاذي تحليل الخطاب هدفه، ويتحول إلى محاكمة للأفكار الواردة فيه.

١- وعي النخبة من خلال طرح المسألة النسائية، أو المسار المتوتر:

كان الوعي المعبر عنه بشأن المسألة النسائية، بمثابة الأساس الذي يعكس رؤية النخبة التي صاغته لإشكالية التحديث في المجتمعات العربية، من مواقع متعددة، وفي أقطار عربية مختلفة، وخلال فترات متلاحقة .

لقد تراوحت الرؤىء التي تضمنتها الخطابات بين الانسجام والتمزق، وكان الموقعان نابعين من السياقات التي انبثقت منها. لعل خطاب الطهطاوي يجسد أكثر من غيره الطمأنينة، والانسجام والثقة، لأنه أنتج في مرحلة سابقة عن الفترة الاستعمارية في العالم العربي، وعاصر مشروعا نهضوياً ، في حين تنتمي الخطابات اللاحقة، من حيث سياقاتها التاريخية إلى مرحلة التهديد الاستعماري، وما تلاها من احتلال لمختلف البلدان العربية،

جسدت الرؤى التي تضمنتها باقي الخطابات هذه المرحلة، بمعنى أنها عبرت جميعها -بشكل ظاهر أو ضمني- عن تمزق الوعي، بين استشعار التخلف والضعف

تجاه أوروبا الغازية من جهة، وضرورة الأخذ بأساليبها فى التقدم باعتبارها تشكل مخرجا من ذلك التخلف، من جهة أخرى. وقد تجلى هذا التمزق فى علاقة الخطابات بالمرجعية الغربية، التى شكلت خلفية فى المتن الذى تمت دراسته.

مارست المرجعية المذكورة تأثيرا مزدوجا، إن لم نقل باعثا على التوتر، يتجلى جانبه الأول فى كون سائر المفاهيم المتعلقة بالحرية، والتقدم، والمساواة بين الجنسين، والتغيير، مستوحاة من الواقع الغربى، وفكره. ولذلك جهدت الخطابات فى احتوائها، وإشاعة الاقتناع بها. فى إطار الاختلاف بين السياقات التى انتمت إليها، والمتطلبات التى فرضها كل منها.

يبرز الجانب الثانى من هذا التأثير أوضح ما يكون فى ردود الفعل التى استشارتها الكتابات الغربية ولدى العرب المسلمين، حين اعتبرت الإسلام مسؤولا عن تردى أوضاع النساء ورأت فى هذه الاوضاع دليلا على تخلف الإسلام. لقد كان الاستشراق ممارسة للقوة الثقافية، كما شرح ذلك إدوارد سعيد، وكان تعبيرا عن قوة الغرب، وضعف الشرق- كما يراهما الغرب- وقد تسربت هذه النظرة التى تجزئ العالم إلى المجال المعرفى، ولذلك اكتسى حس القوة الذى يشعر به الغرب تجاه الشرق، طابع الحقيقة العلمية البديهية(٢).

أدت هذه العلاقة إلى حوار غير متكافئ، بشأن القضايا المرتبطة بأوضاع النساء فى المجتمعات العربية المسلمة، بإمكاننا أن نتبين الشكل الذى اكتساه الحوار المذكور من خلال وثائق متنوعة، منها مثلا الاسئلة التى طرحها بعض الغربيين، حول القضايا المذكورة، على شخصيات عربية ذات مواقع مختلفة خلال القرن التاسع عشر.

كانت الاسئلة المعنية بعيدة عن التجرد العلمى، عكست مركزية الغرب أكثر من رغبة أصحابها فى التعرف على ثقافة مغايرة، لأنها ارتكزت علي المقارنةالتى تثبت التفوق الأوروبى بشكل ضمنى نشير منها، إلى تلك التى طرحت على الزير عبد القادر الجزائرى(١٨٠٧)، والوزير المؤرخ التونسى ابن أبى الضياف (١٨٠٣-١٨٧٤)وجهدا كل من جهته، للاجابة عليها(٣).

لم تكن الاسئلة تدخل فى باب الاستيضاح، واتسمت بطابع الجدال أكثر من صيغة الحوار النزيه، إذ أن "المركزية الأوروبية هى سمة كل الأسئلة"وقد تمثل رد الفعل الناجم عن ذلك فى آن "المركزية الإسلامية هى سمة كل الاسئلة".

وقد تمثل رد الفعل الناجم عن ذلك فى آن "المركزية الإسلامية هى سمة كل الأجوبة التى قدمها الأمير والوزير المؤرخ".

تتجلى امتدادات هذا الحوار واضحة فى الخطاب العربى بشأن المسألة النسائية بصيغة أو بأخرى. ولعل مترتباته السلبية أكثر من غيرها، تمثلت فى جانبين:

أ- ترسيخ الربط بين المسألة النسائية والدين: لقد كانت علاقة الهيمنة الثقافية التى مارسها الغرب، من العوامل الرئيسية التى موقعت النقاش بشأن قضايا النساء المسلمات، فى المجال الثقافى، والدينى منه بالأساس،لأن الخطاب الغربى، خلال القرن التاسع عشر، لم يفرق بين وضعية التخلف الاجتماعى التى يعيشها المسلمون، وبين الجوانب الجوهرية فى الإسلام، الشئ الذى نجم عنه اعتماد أغلب الخطابات العربية لمواقف دفاعية تبرىء الدين الإسلامى من التخلف، ومن قهر النساء، كما زعم الخطاب الاستشراقى . والجدير بالذكر أن الساحة العربية مازالت أسيرة هذا الطرح، النابع فى أساسه من الواقع الاستعمارى، وتراعياته، وإنها مازالت تعيد إنتاج هذه المواقف حتى الوقت الراهن.

ب- غياب التطور فى آليات الخطاب من مرحلة إلى أخرى: لعل هذا الجانب يبرز أكثر من غيره الإعاقة الفكرية الناجمة عن نوعية العلاقة بالمرجعية الغربية، فى إطار الهيمنة الاستعماري. وهى إعاقة رسختها مختلف التجارب العربية، والعوائق ذات المستويات السياسية، والسوسيو اقتصادية، والثقافية التى جسدها فشل كل المشاريع التحديثية والحداثية فى العالم العربى. وذلك مانتبينه بشكل ملموس إذ إن الخطاب المعنى ظل فى آلياته، ورؤاه يكرر ذاته دون تغيير يفرض نفسه فى المسار.

تفرض هذه الملاحظة نفسها بإلحاح، إذ أن متابعة علاقات التناص بين الخطابات المدروسة، والمقولات المشتركة بينها، إن لم نقل تكرار هذه المقولات بصيغ مختلفة، تبين بأن طرح المسألة النسائية فى الخطاب العربى الحديث. من خلال النماذج التى تمت الإشارة إليها، لم يشهد تحول فى الرؤية الضمنية التى عبر عنها، خلال فترة زمنية تمتد من قرن بصرف النظر عن تأثير السياقات المختلفة.

قد نتساءل عن السبب الذى دون تقدم قضية تحرر المرأة، حيث أن الجدل التاريخى لحل موضوع واقع المرأة، ووظيفتها ومكانتها، وتحررها، «لا يزال مستمرا وكأنه أضحى من المواضيع الفلسفية الميتافيزقية» ذلك أن «الموضوع مازال يكرر نفسه

وبنفس الصياغات القديمة»[٥] . قد نضيف إلى ذلك تساؤلا آخر. أين يكمن الخلل؟ وما هى العوامل المؤدية إلى دائرة حلزونية فى الطرح الفكرى؟ هل يتعلق الأمر بعجز يطال رؤية المثقف وقصوره عن بلورة مشروع مجتمعى مستقبلى؟ أم أن عوامل هذا القصور متجذرة فى الواقع الاجتماعى المتخلف؟ وإذا كان الأمر كذلك، ما هو دور الفئة التى تنتج الفكر فى إشاعة الوعى البديل؟

على عكس الكثير من القراءات التى رأت فى إسهام محمد عبده تجسيدا لموقف توفيقى وإصلاحى لم يبلور مشروعا للتغيير على مستوى التصور، يمكن أن نرى فى إسهامه بشأن المسألة النسائية خطوة تأسيسة هامة فى نطاق مسار لم يعرف تطورا ملحوظا خلال المراحل اللاحقة، لقد أسس اللبنة الأولى لحل إشكال مازال قائما إلى اليوم، حيث اجتهد فى إنتاج قراءة متنورة للنصوص الدينية، لا تتعارض مع التطور، ولا تقف عائقاً دون تمتع النساء المسلمات بالكثير من المكاسب. لم يكن الدين فى رأيه عاملا لترسيخ الهيمنة الذكورية، التى أعادها إلى وضعية الجمود الفكرى والانحطاط الاجتماعى غير أن الخطابات اللاحقة، لم تجذر المنحى العقلانى فى إسهامه ، ولم تنبر للبحث عن أسس هذه الهيمنة، فى مراحل تاريخ المجتمعات المسلمة، الاجتماعى ، والسياسى، والثقافى بشكل عام، فى إستقلال عن الدين، بقدر ما اعادت نفس الفرضيات التى اعتمدها بصيغة أو بأخرى، فى مراحل مختلفة.

٢-إشكالية علاقة المثقف بالسلطة:

كان تأثير البعد السياسى على الخطاب حاضرا. تجدر الإشارة إلى أن التأثير الذى نقصده، لا يعنى بالضرورة علاقة مباشرة بين المثقف والسلطة، أو موقفا سياسيا ظرفيا، بقدر مايشير إلى الرؤية الفكرية التى تحمل بديلا مجتمعيا، وبالتالى، فإن العلاقة بالسياسة هنا علاقة بنيوية، لأن المواطنة تفرض العمل السياسى المباشر، ولكن المثقف مؤهل أكثر من غيره لتشخيص هذه العلاقة، بصفته «مفكر القدرة »على صياغة رؤية كلية تعى التناقض، وتطرح المتماسك لحسمه وتجاوزه»[٦].

إذا شئنا البحث عن هذا البديل- على مستوى التصور، نلمس جانبا من إشكالية علاقة المثقف العربى بالسلطة، أى بالنظام السياسى القائم- على اختلاف الفترات- لقد كانت هذه العلاقة حاضرة فى خطابات المثقفين الذين تناولوا المسألة النسائية ، وتجلت فى الحدود التى رسمتها لإسهاماتهم بشكل مباشر، أو غير مباشر،

وحذت بهم إلى اتخاذ مواقف مختلفة، تبدو جلية من خلال تحليل كتاباتهم وأبعادها.

تراوحت هذه المواقف بين تجنب نقد النظام السائد والتصريح بما تسمح السلطة القائمة بإعلانه من جهة، والاقتناع بالإصلاح التربوى والتركيز عليه كبديل، دون طرح تصور واضح للشروط السياسية الضرورية لإنجازه، من جهة أخرى، أو الصدور عن رؤية تعبر عن رهان النظام السياسى القائم على مساهمة النساء، والدعوة إلى توفير الشروط التى تخدم هذا الرهان، بدون إيلاء أى اهتمام للأسس المرسخة للميز الجنسى فى الثقافة والسلوك الاجتماعى، إن لم نقل ترسيخها، مع العلم أن تجارب المجتمعات الحديثة، تثبت أكثر من غيرها، بأن تعليم النساء ومساهمتهن فى النشاط الاقتصادى، لا يؤديان حتميا إلى القضاء عليها، بل يعيدان إنتاجها بصيغ مخالفة لتلك التى كانت سائدة قبل مرحلة التطور الراسمالى، التى فرضت اقتحام النساء لسوق العمل المأجور.

والواقع أن هذه الحدود المرسومة– التى اختلفت أشكالها، والبواعث عليها باختلاف منتجى الخطاب، والسياقات –، والتى اختلفت أشكالها، والبواعث عليها باختلاف منتجى الخطاب، والسياقات، والتى يصدق عليها العنوان الذى اختاره رفعت السعيد لكتابه:"التنوير من ثقب إبرة"، كانت من العوامل التى أعاقت طرح رؤية متكاملة، غير تجزئية للتغيير، أو البديل على مستوى التصور، على أساس أن المسألة النسائية تمثل محورا رئيسيا فيه.

٣- مفهوم الهيمنة الذكورية وأبعادها:

صاغت الخطابات رؤية منتجيها ومنتجاتها لأوضاع النساء فى المجتمعات العربية المعنية، وتعرضت بشكل ظاهر أو ضمنى للهيمنة الذكورية السائدة، وتجلياتها، ومترتباتها على النساء . يؤدى بنا تحليل الطريقة التى تمت بها معالجة هذه الهيمنة إلى عدة ملاحظات:

أ– تتمثل الملاحظة الأولى فى الاختزال الذى طبع معالجة هذا المفهوم فى العديد من الخطابات، حيث تم اعتبار الرجل مسؤولا عن الهيمنة التى يمارسها على المرأة بشكل مباشر أحيانا كثيرة، وقد ترتب عن هذا الموقف إغفال العوامل التاريخية الموضوعية التى انتجت هذه الهيمنة، وأعادت إنتاجها، بأشكال شتى، عبر تاريخ المجتمعات .

انطلاقا من هذه الملاحظة، نتبين بأن ورود مفهوم الهيمنة الذكورية التى اختزلت أحيانا كثيرة فى إحدى نتائجها الملموسة والرمزية، أى السلطة التى يتمتع بها الرجل فى المجتمع الأبوى، لم يكن دليلا على تخلف القائلات والقائلين به عن الركب المعرفى فى زمنهم، لأن الدراسات التاريخية، والأنثروبولوجية، والاجتماعية بشأن مفهوم الهيمنة الذكورية، تعود فى معظمها إلى العقود الأخيرة، أو إلى الفترة المعاصرة باستثناء الدراسات الماركسية المتقدمة فى الزمن التى صدرت عن النظرية المادية الجدلية(٧). ولكننا لانتبين لها اثارا ملموسة فى الخطاب المدروسة. تبعدها عن تحميل الرجال مسؤولية اضطهاد المرأة، ارتبط فى إطار واضح بعوامله الاجتماعية والاقتصادية التى ترتبت عنها علاقات الهيمنة بين الرجال والنساء

لاتعود الهيمنة المذكورة إلى مؤازرة خططها الرجال ضد النساء أو جددوها، وعززوها من جيل إلى آخر، فى سائر المجتمعات. يتعلق الأمر بأسباب غير مقصودة فى عمقها، موضوعية، ومرتبطة بالتطور التاريخى الذى عرفته قوى الإنتاج،تعود فى نهاية المطاف، إلى تطور قدرة الرجال المادية، والاجتماعية، على التحكم فى موارد الطبيعة ، والثروات(٨).

ب- تتعلق الملاحظة الثانية بالطريقة التى انعكست بها الهيمنة الذكورية، على التصورات التى صاغتها الخطابات النسائية، وإشكال المقاومة التى نتبينها من خلال تحليلها، تجاه هذه الهيمنة ، والقدر من الإختلاف الذى طبع تصورات النساء، إذا ما قورنت بالتصورات التى عبر عنها الرجال.

تؤكد الدراسات المعاصرة، أن النساء فى سائر المجتمعات، أبدين أشكالا من المقاومة الجماعية، والفردية ضد هذه الهيمنة، عبر التاريخ، وإنه من الخطأ الاعتقاد بأن دافعهن إلى ذلك، كان دائما نابعا من التأثر بالغرب، أو من استيراد المبادئ التى تضمنها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان. نجد تأكيدا لهذا التحليل، حين نأخذ فى اعتبارنا الفترة التى انبثق فيها الخطاب النسائى بشأن المسألة النسائية، خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر، حيث يمكن اعتباره صياغة لبداية مقاومة أبدتها النخبة النسوية العربية، ضد الهيمنة الذكورية التى تشكل دعامة النظام الأبوى، دون إغفال للسياقات الذاتية والموضوعية التى تحكمت فى مواقف الكاتبات، ووضعت لها حدودا، ورسمت معالم خصوصيتها فى نفس الوقت.

٤- الخطاب النسائى والاختلاف:

فرض الخطاب النسائى نفسه فى الساحة العربية المشرقية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ورغم إغفاله فى معظم ما كتب عن المسألة النسائية لحد الآن. اكتسى الخطاب تميزه على عدة مستويات، أسلوبية وفكرية، وعبر عن وجهات نظر النساء التى لم تكن بالضرورة متلائمة مع وجهات النظر التى أبداها الرجال. إلا أن تغييب هذا الخطاب فى أغلب المراجع شاهد أكثر من غيره على هيمنة العقلية الذكورية على الساحة الثقافية العربية، لأن دراسته تشكل خطوة ضرورية للإحاطة بسائر مكونات الساحة الفكرية العربية. التى ساهمت فى الكتابة بشأن المسألة النسائية، والتعبير عن مختلف الرؤى والمواقف، ومن ضمنها تلك التى عبرت عنها النساء بشأن قضايا تخصهن فى المقام الاول.

هناك ملاحظة تفرض نفسها من خلال تحليل الخطاب النسائى، إذ أنه يحمل بوضوح طابع الخبرة النسوية، التى تكتسبها النساء فى الواقع الذى يخضعن لضغوطه، ولإكراهاته، أكثر من الرجال. يتجلى ذلك فى نوعية التعامل مع الثقافة السائدة، وإدراك صعوبة التغيير فى إطار مجتمع يبدى أشكالا من المقاومة ضده، والوعى بأخطاره حين يتأسس على استجلاب ثقافة بديلة واعتماد مظاهرها وأنماطها. لقد فرض تحليل الخطاب النسائى، ضرورة الانتباه إلى الاختلاف الذى يجسده، الشئ الذى يؤكد أهمية مقولة النوع فى التحليل الإبستمولوجى للمعرفة، وشروط إنتاجها(٩).

٥- مقاربة الأبحاث العربية للخطاب:

تكتسى هذه الخلاصة/ الملاحظة صبغة منهجية، إذ أنها تتمحور حول التصنيفات التى تفرض نفسها على الباحث، فى العديد من المراجع التى تتناول الطرح الذى عرفته المسألة النسائية فى الساحة العربية، حيث تقسم الخطاب إلى متحرر ومحافظ، انطلاقا من مقياس أوحد للتحرر، مستمد من المرجعيات الغربية، إلى ضرورة التحفظ فى تطبيق الأحكام الواردة فيها، على سائر المجتمعات، بما أن الباحثين الذين أصدروها ينتمون إلى المجتمعات الغربية، وينطلقون منها باعتبارها نموذجا، فى تحليلهم للمجتمعات الآخرى(١٠).

لقد حكم العديد من الدراسين العرب على الخطاب النسائى بأنه اقل تحررا من خطاب قاسم امين، وانطلقوا فى ذلك ضمنيا من الرمزى الشائع للأديان الماركسية،

الذى يرى بأن افكار الجنس المهيمن تكون سائدة، فى ارتباط وثيق بأفكار الطبقة السائدة[١١].

ظلت مثل هذه الاحكام قاصرة عن لمس ابعاد التأثير الذى مارسه المجتمع الأبوى على تصورات النساء العربيات، وتبين تجلياته، وردود الفعل النسوية تجاهه انطلاقا من الخطابات ذاتها، وسياقاتها النوعية .لقد أدى ارتكاز بعض الدراسات والدارسين على مقياس مستوحى من النظريات الغربية للتحرر النسائى، إلى إغفالهم لبعض المواقف التى صاغتها الخطابات النسائية العربية بحيث يصعب تصنيفها فى خانة المحافظة، مثل الموقف الذى عبرت عنه ملك حفنى، تجاه الهيمنة الثقافية الغربية، ووعيها العميق بمخاطر الاستعمار الثقافى، وإدراكها المبكر للقهر اللاقسرى، كما عبر عنه غرامشى[١٢] فى تحليله لهذا النوع من الاستعمار ، الذى يسعى فى النهاية إلى طمس ثقافة المستعمر (بفتح الميم).

يبرز هذا المثل أكثر من غيره، الحاجة إلى التعامل مع هذا النوع من الخطاب فى الساحة العربية، تعاملا نقديا متحررا من المقاييس الجاهزة أو المفروضة، لكشف خصويته وأبعاده، ولتجاوز التصنيف الذى يرتكز فى عمقه على تبنى موقف، يرى أن هناك تناقضا مطلقا بين الحداثة والتراث لأنه "لم يعد واردا اليوم أن نقيم التضاد القاطع بين حداثة إيجابية بشكل كلى ودائم، حداثة متواصفة فى جهة التقدم المستمر، وبين التراث المرمى ساحة العتيق البالى، والإكراهى السلبى"[١٣]

تبين هذه الخلاصات جوانب من إشكالية الخطاب العربى الحديث وتدعو إلى التفكير فى ما يلى:

١- علاقة هذا الخطاب بالمرجعية الغربية خارج إطار تبعية الغالب للمغلوب، وهى تبعية باعثه على الانبهار والاستلاب أحيانا كثيرة، تبعد الفئة المثقفة عن بذل مجهود لاستيعاب واقعها المادى والرمزى، وتصرفها عنه إلى معالجة إشكاليات وقضايا لاتمت إلى هذا الواقع بصلة.

ب- علاقة المثقف بالسلطة التى مافتئت أشكالها تتعدد منذ الطهطاوى وحتى الوقت الراهن، حيث أن فقدان المثقف لهامش الاستقلالية تجاه السلطة، كثيرا ما يجرده من دوره فى إشاعة الوعى والنقد النزيه. لعل خطر هذه العلاقة وارد اليوم أكثر من أى وقت مضى فى ظل "عولمة" حقوق الإنسان، ورفع العديد من الانظمة لشعار

الديقراطية واحترام هذه الحقوق، وانسياق المثقفين لإغراءات السلطة.

ت- تحليل الخطاب العربى من موقع علاقته بواقعه وبالثقافة السائدة وليس من موقع التصنيفات الجاهزة، التى تلغى الاختلاف وتفرض النموذج الثقافى الاوحد. أو تسعى بكل الوسائل إلى تعميم نمطها كما يحدث الآن بالنسبة للثقافة الغربية إن لم نقل الأمريكية التى ترمى إلى فرض نموذجها فى العالم بالقوة.

نحو خطاب ثقافى جديد

الأنبا يوحنا قلته

أولاً ملاحظات للتفكير:

١- من خصائص الشخص الإنسانى أنه لا يرقى إلى إنسانيته الحقيقية الكاملة إلا بواسطة الثقافة، أى بتنميته للملكات الطبيعية وقيمها ، وكلما تطرقنا إلى الحياة الإنسانية نكتشف أن الطبيعة والثقافة متصلتان اتصالاً وثيقًا .

إن الثقافة بمعناها الواسع تشير إلى كل ما يساعد الإنسان على تهذيب طاقاته الذهنية والبدنية وتنميتها ولكل ما من شأنه تسخير الكون بواسطة المعرفة والعمل، أو تكيف إنسانية الحياة الجماعية والأسرية، بل وكل الحياة المدنية، بفضل ترقى العادات والمؤسسات، هكذا يترجم الإنسان بالثقافة ويوصل ويحافظ على منجزاته على مر الزمن و على سائر الخبرات الروحية الكبرى وآمال الإنسانية الرئيسية لتخدم بدورها رقى عدد أكبر من البشر بل الجنس البشرى بأسره.

ينجم عن ذلك أن الثقافة الإنسانية تتضمن حتماً مظهراً تاريخيا وإجتماعياً، وأن كلمة ثقافة كثيراً ما تحمل مدلولاً سيكولوجيا بل وأنثروبولوجياً- هكذا مثلاً يتكلمون عن تعدد الثقافات- فإن أنماط الحياة وأساليبها المتباينة ومعايير القيم المختلفة سنجد مصدرها فى هذه الطريقة الخاصة التى نستخدم بها الأشياء، ونعمل ونعبر عن دياناتنا ونمارس ونسلك ونشرع ونقيم مؤسساتنا القانونية، ونطور العمل ونثرى الفنون ونتذوق الجمال، وهكذا وانطلاقاً من طريقة الاستخدامات المتوارثة ينشأ تراث خاص لكل مجتمع إنسانى وبنفس الطريقة ينبثق مناخ متميز وتاريخى ينتمى إليه الإنسان أيًا كانت جنسيته، أو أيًا كان عصره، ويستمد منها القيم التى تجعله يساهم فى الحضارة وينهض بها.

٢- لقد تحولت الحياة الاجتماعية والثقافية تحولاً عميقًا فى ظروف الإنسانية الحديثة، إلى حد يصح معه أن نتكلم عن عصر جديد أو حقبة جديدة فى تاريخ

الإنسانية، ومن ثم فإن دروباً جديدة تتفتح لمتابعة الثقافة ونشرها، بعد أن مهد بها دفعة كبرى فى العلوم الطبيعية والإنسانية الاجتماعية والتقدم التكنولوجى وانبثاق وسائل وأنظمة أوفى للاتصال بين البشر، ويمكن تحديد معالم الثقافة الحديثة بالإيجاز الآتى: العلوم التى يطلق عليها "علوم صحيحة" تنمى إلى حد بعيد معانى النقد، وأحدث البحوث النفسية تثير أغوار النشاط الإنسانى، أما العلوم التاريخية فتدفع بقوة إلى تناول المسائل من زوايا والتبدل والتطور، أما العادات وأساليب العيش فتتجه إلى إيجاد شكل مشابه، والتصنيع والتعمير وكل الأسباب التى تحبذ الحياة الجماعية إنما تطرح ألواناً جديدة من السلوك، كل هذا يؤدى إلى أساليب جديدة فى التفكير والسعى واستغلال أوقات الفراغ، فى نفس الوقت ازدياد التبادل بين الأمم المختلفة والمجموعات الاجتماعية يكشف لكل واحدة منها ولها جميعًها ثروات الثقافة المختلفة، وتنشأ بذلك تدريجياً حضارة أعم وأشمل تدفع قدماً نحو وحدانية الجنس البشرى وتعبر عنه بقدر ما تحترم خصائص كل ثقافة على حدة.

٣- فى كل جماعة وأمة عدد من الرجال والنساء الذين يدركون دورهم فى صنع الثقافة وفى النهوض بوسطهم الاجتماعى، يزداد بلا انقطاع، كما يسود العالم أجمع الشعور بالاستقلال الذاتى وبالمسؤولية معًا ولا شك أن لهذا الأمر أهميته الكبرى بالنسبة إلى نضوج الجنس البشرى من الناحيتين الأخلاقية والأدبية، وهذا ما نلاحظه بوضوح إذا لم نغفل وحدة الكون والرسالة المسندة إلينا فى بناء عالم أفضل، على أسس من الحق والعدالة، فنحن شهود لمولد "فلسفة جديدة للإنسان" تتحد فيها ما هية إنسانيته استناداً إلى ما يضطلع من مسؤولية نحو أخوته وأمام التاريخ.

٤-فى مثل هذه الظروف ليس من المستغرب أن نرى الإنسان- وقد أحس بأنه مسؤول عن تقدم الثقافة- يزداد أملا، وينتابه فى نفس الوقت شعور من القلق، بسبب التناقضات الكثيرة التى عليه أن يوفق بينها.

فما الذى ينبغى عمله أمام تضاعف التبادلات الثقافية المؤدية إلى حوار حقيقى ومثمر بين مجموعات الشعوب والأمم المختلفة ، كى لا تتدهور المجتمعات وتقاليدها وحكمتها المتوارثة ، ولا تتعرض عبقرية كل شعب للفناء.

كيف يمكن تنشيط وتوسيع الثقافة الحديثة دون أن تتلاشى الأمانة لتراث التقاليد والعادات؟ إن هذا السؤال يطرح نفسه بإلحاح خاص، عندما تحاول التوفيق بين الثقافة التى هى ثمرة تقدمنا العظيم والتقنية، وبين الحضارة التى تتغذى

بالدراسات الكلاسيكية المتناسقة مع كافة التقاليد.

كيف يمكن التوفيق بين التفتت السريع والمتزايد الذى تسببه العلوم المتخصصة من جهة، وضرورة التوفيق بينها وبين واجب الحفاظ على طاقة التأمل والانبهار فى الإنسانية التى تقودها إلى الحكمة.

وما الذى ينبغى عمله لنتيح للجماهير أن تشارك فى مزايا الثقافة، فمن الملاحظ أن الثقافة الصفوة لا تكف عن الإطلاق والتعقيد المستمر؟

وكيف يمكن أخيراً التسليم بمشروعية الاستقلال والذى تطالب به الثقافة لنفسها، بدون أن تنتهى إلى إنسانية وضعية محضة تعادى حتى الدين؟

على الثقافة أن تمضى اليوم قدماً فى قلب هذه التناقضات فتؤدى إلى الأزدهار الكامل والمتناسق للشخص الإنسانى، وتساعد البشر أيضاً على القيام بالتبعات الملقاه على عواتقهم.

ثانياً: لاننسى أن الثقافة العربية الإسلامية بدت نموها وتطورها فى إطار الدولة الأموية ثم العباسية، وظلت الثقافة شديدة الصلة بحياة المدينة حيث نشأت وترعرعت فى دمشق وبغداد وأصفهان والقاهرة وحلب والقيروان وفاس وقرطبة، وارتبطت الثقافة العربية ارتباطاً وثيقاً بالحكام والأمراء وحاشيتهم. كانت الثقافة تزدهر فى عصور قوة الدولة وسيادتها على الأقاليم، فتسعى فئات للتزود بالعلوم والمعرفة، ولكن منذ القرن الحادى عشر الميلادى (الخامس الهجرى) بدت عوامل الضعف تتسرب إلى أنحاء الدولة الإسلامية العربية وأحاطت بها أخطار من الداخل ومن الخارج ومن ثم تراجع السعى إلى العلوم وإلى الثقافة، وأشتد تيار الدفاع عن البلاد وأتخذ «أيديولوجية» الحروب ضد الفتنة فى الأندلس وفى مواجهة الحروب الصليبية، واندفاع المغول وسيادة العصر التركى، فكان من الطبيعى أن تنحسر الثقافة للدفاع عن العقيدة وانتشرت ثقافة "الزوايا" الديني؛ الشعبية، وكثر الفقهاء غير المؤهلين كما بسطت الخرافات والأساطير آثارها على الوجدان الشعبى، وتعددت أماكن الأولياء وضرائح الزهاد، وسادت ثقافة هى خليط ومن كل ذلك ومن تفسيرات دينية وشروحات تميل إلى التضييق والتعصب وضيق الأفق وظل الحال سائداً حتى القرن التاسع عشر الميلادى (الثانى عشر الهجرى) حين استيقظت الشعوب الإسلامية والعربية لمناهضة الاحتلال الأجنبى(١).

لقد زحف التيار السلفى ليبلور رؤية لفجر الإسلام وللعصور الغابرة، عصور

الفتح والانتصار ولم يترك مساحة لتيار علمى أو نقدى بناء، أشار إلى ذلك مؤرخ معاصر بقوله: هذا التيار يعتبر أن العلم كنز مخزون فى صفحات الكتب القديمة وعلى العلماء أن يكتشفوا هذه الكنوز بالبحث والدرس، فالعلم عند أهله ليس إلا محاولة لفهم ما خلفه القدماء(٢) ويمكن إيجاز هذه المرحلة التى دامت قرونا طويلة أكثر من تسعة قرون كانت الثقافة السائدة من ،حى القرية وثقافة الأزهر(٣).

لقد مرت الثقافة العربية بعصور طويلة من الضعف، شغل فيها الناس بمرراة النضال، وسارت فى بيئة أجدبت بسبب التسلط السياسى وعدم الاستقرار الاقتصادى والوقوع فى فخ التعليم الهابط، كل هذه الأمور حولت العقل العربى من الاتحاد بالوجود والكون إلى الاستسلام "لقدرية"، ومن الإبدا ع والجلال والشمول إلى ثقافة فارغة ضحلة، بل أكاد أقول أن العقل العربى فقد توافقه مع العالم، بل وفقد «الحس الكونى» وأنطوى على ذاته، يعيش الماضى أكثر من الحاضر والمستقبل.

مفكرون وأدباء وسياسيون عرفت بعصر التحرر والعبث (١٨٥٠-١٩٤٠) وظلت ثقافة العلوم الحديثة بعيدة المنال.

ثالثاً: لاينكر باحث مدقق أن العصر الذهبى للثقافة العربية خلال القرن العاشر الميلادى أو الرابع الهجرى، كان عصر انفتاح على الثقافات الأخرى، بل لست مسرفًا إذا زعمت أن غير المسلمين أسهموا بدور أساسى فى الثقافة العربية والحضارة الإسلامية، لقد حمل المسلمون الأوائل شعلة الدين الجديد وهم ينتسبون إلى قبائل متعددة، ويمتون بصلة القرابة الدموية إلى مسيحيين من بنى جلدتهم، وأنتشر الإسلام فى بلاد عريقة الحضارة كمصر والشام والعراق وفارس، ودخل كثيرون فى الدين الجديد وظل كثيرون على دينهم وعقيدتهم، ولم يجد الفاتحون غضاضة فى التوافق مع ثقافتهم وتقاليدهم، كما لم يتأخر أولئك عن الاندماج فى الفكر الإسلامى الجديد، كان للفاتحين عزة النصر والسلطان، كما كان لأهل البلاد عزة الحضارة وتراث الثقافة، وبدت ملامح حضارة إسلامية عربية تحتضن كل فكر وتستقبل هذا التراث مما أعطى لهذه الحضارة فى مجدها ملامح إنسانية راقية، بسطت نفوذها على عالم تلك العصور قرونًا طوالاً، بل لست مسرفًا إذا قلت أن الثقافة العربية هى وليدة تمازج الثقافات والحضارات، ولم تنحسر آثارها ولم تطفأ انوارها إلا بسبب ما أشرت إليه من عوامل الضعف، فأنطوى الفكر العربى وبرز على سطح المجتمع فكر ضيق، أسير شروحات دينية فى أغلبها ردود فعل للحروب والاستعمار، ولعلنا نستطيع اليوم التحرر من الدائرة

المغلقة التى أحكمت حلقاتها على العقل العربى فانفصل عن ماضيه الأصل كما قطع صلاته بالفكر العالمى الإنسانى، وقد حاول رواد النهضة أمثال محمد عبده، طه حسين، توفيق الحكيم، لويس عوض، سلامه موسى، أن يقيموا جسراً بينه وبين الثقافة العربية فى مصر وغيرها فى الوطن العربى.

فالسواد الأعظم من المسيحيين الذين أسهموا فى بناء ثقافة عربية وحضارة إسلامية كانوا من البلاد الواقعة ضمن الهلال الخصيب، ومن مصر وهم يجيدون إلى جانب لغتهم الأصلية أى الآرامية أو السريانية والقبطية ولغة الثقافة القديمة أى اليونانية أجادوا لغة الفاتحين العرب أى العربية، مما دفع الخلفاء إلى الاستعانة بأعداد كبيرة منهم لنقل ثروة الثقافتين اليونانية والسريانية لغة العرب، والفلسفة العربية بنوع خاص تدين لهم حينما كانت بعد فى مهدها إذ انطلقت على أيدى الكثيرين منهم من نقلها عن اليونان، لذا يعتبر الفلاسفة والنقلة المسيحيون من بناة الحضارة العربية الإسلامية، كما عرفهم التاريخ العربى حتى قال ابن النديم فى يحي بن عدى (توفى ٣٦٤هـ = ١٩٧٤) أنه "إليه انتهت رئاسة أصحابه (من الفلاسفة) فى زماننا" بل أن الوزراء والكتاب المسيحيين كانوا كثرا بيد أن هذه الكثرة كانت مع ذلك استثناء على القاعدة التى تحرم أن يولى غير المسلم على المسلم(٤)، ظل المسيحيون بناة مع المسلمين للحضارة العربية الإسلامية حتى آخر القرن العاشر الميلادى، بدأ دورهم فى التقلص مع نهاية القرن الحادى عشر مع رياح حروب الفرنجة والأحوال الداخلية المضطربة.

وما أسعى إليه من خلال هذه العودة إلى التاريخ هو القول بأن بعث ثقافة عربية لها سمات الإنسانية والشمول والأصالة ينبغى أن يأخذ فى الاعتبار ثقافة وتراث الآخر وأشير إلى نقاط ثلاث:

١- لابد من إرادة جماعية.

٢-التوغل فى التاريخ بصورة أعمق.

٣- المصالحة مع الفكر الإنسانى العالمى.

١- لابد من إرادة جماعية لخلق ثقافة جديدة قل عنها ثورة أو نهضة فى كل مناحى الثقافة التى مرت خلال العصور التى سعت إلى ما يشبه استعادة القديم أكثر من خلق الجديد، أن التبعية الطويلة التى خضع لها الشرق العربى عمقت أكثر جانب

"العودة إلى القديم وإلى الماضى بينما كان ينبغى السير إلى الأمام وأن تتصل فترة "الليبرالية" فى النصف الأول للقرن العشرين أننا نعيش تحت وطأة تقدم صناعى هائل وحضارة جديدة كاسحة، فإن ظل حنيننا للماضى برغم تحولنا الجذرى نحو هذه الحضارة، فسنصاب بازدواجية فى الشخصية أبسط نتائجها عقم فى الإبداع وفى التحرر العقلى ولعلى لا أخطئ إذا قلت أن ثقافتنا العربية اليوم أقرب إلى ثقافة الرموز والأوهام، ليست ثقافة الموضوع والشئ الواقع، أن أحد عناصر عبقرية نجيب محفوظ أنه غاص إلى أبعد اعماق الإنسان المصرى، ووجدان المجتمع تحرر من قيود الرموز التى سجنت العقل العربى.

لابد وإن شئنا ثقافة حقيقية أن نحرك العقل الجماعى المصرى ليمتلأ بالحماس للعلوم والمعرفة، وأن تنفجر فيه طاقات الفضول لإدراك الحقائق ومن ثم نحرك عقل التمرد فى مختلف مراحل التعليم وبعده لتصبح عنده شهوة المعرفة محركًا للنقد والإبداع.

اللحظة الحاضرة تحتم على الإنسان التقليدي أن يتخلى فى وجوه كثيرة عن ذاتيته دون أن يقطع جذوره وهويته، ليستطيع أن يتكيف مع الآخرين وليعود للمصالحة مع وقد أعادت «الآلة» بناءه تحت قانون تطور وتقدم قاهر، ولن يستطيع أن يعيد المثقف المصرى تنظيم كيانه بعض الشئ إلا بالعودة عن تمركزه حول ذاته إلا إذا انتزعها من الآخرين ومن الماضى وعرف كيف يذوق طعم التحرر ليصوغها من جديد.

أن الثقافة العربية وبخاصة الثقافة المصرية ليس بحاجة إلى مؤسسة تخطط أو وزارة ترسم لها الطريق فحسب، بل هى فى حاجة إلى وعى الأمة جد خطير، وبأن المستقبل هو للعلوم والمعرفة أو بعبارة بسيطة إن الحاجة إلى صياغة «عقل علمى» للأمة يشتد فيه النهم للمعرفة وتقوى فيه غريزة البحث والتدقيق، كيف نخلق حماساً صادقًا للثقافة والعلم تلك قضيتنا.

٢- التوغل بصورة أعمق فى التاريخ

لئن كان الشرق العربى موطن الكلمة والوحى، وإنسان الشرق هو الذى تلقى الكلمة والوحى، فحياته وثقافته مذاك تتأرجح بين التبشير بالدعوة والزحف فى الواقع، يمتلك الشرق العربى أحد مصادر المطلق، فتراه فى حضارته وفى ثقافته يجمع شيئًا من المتناقضات، يؤمن بالخلود ويشتهى المؤقت، يشيد بالقيم المثالية العالية وفى الوقت

ذاته عنده نهم للمتعة، المركزية الدينية تكاد تطغى على وجدانه وتغلب على ثقافته خلال العصور المتتالية فبين المثل العليا، والواقع المتغير، بين السماء والأرض يتطور شعبنا العربى أكثر فأكثر نحو الأرض يحاول إعادة صياغة الحياة والمستقبل ليساير العالم لكن العالم سبقه فى السيطرة على الطبيعة وعلى التاريخ، ولكن صراعًا عنيفًا بدأ يمزق العربى بين تفكير أو ثقافة تحاول أن تتخذ الطابع النقدى والتحرر من قيود الفكر القديم، وبين جمود وقواعد داخلية وضغوط خارجية تأبى إلا أن يظل أسيراً، أن فكراً فيه استعلاء عند أهل الشرق المؤتمنين على الوحى الذى نزل على أرضهم تؤدى عصور الانتصارات والأمجاد، هذا الفكر يجابه بعالم قد تغير وفى طريقه للتجمع، من هنا احتدم الصراع بين العقل العربى وبين عالم يمضى للتوحد.

ومن أعجب الأمور رواج فكرة أن الشرق هو موطن ومملكة الروح، والغرب هو موطن المادة وجاء فى خطاب يوم الجلسة التأسيسية للجمهورية العربية المتحدة على لسان أحد المفكرين" .. أن المدنية الغربية يعوزها النور الذى يستطيع إضاءة مشكلة الإنسانية أمامها والذهنية الغربية قد برهنت عن عجزها الاساسى الذاتى وعن أنانيتها وتخلفها الخلقى، فهى لم تستطع أن تلعب دور القيادة الروحية فى العالم وبالعكس فإن هذه المهمة وهذه الكرامة تعودان للشرق (١) وإذا توغلنا فى التاريخ العربى نجد أن هذا التصنيف من باب الإنشاء الأدبى، فليس من مجتمع مثالى ولا من مجتمع مادى، الذى يعطيه علم الاجتماع لهذين اللفظيين فكل مجتمع هو فى آن واحد مثالى ومادى بأشكال ونسب خاصة به، وبرغم شهادة التاريخ فإن الفكرة آمن بها كثيرون من أهل الشرق وغمرت ثقافتهم، أن مستقبل الثقافة العربية ينبغى أن يتوغل بصورة أعمق فى التاريخ لكى يحدد خطاه على أساس جوهرى وهو الفرق الشاسع بين الوحى المنزل وبين ما أحيط به من تفسيرات من جهة، وبينه وبين مسيرة التاريخ البشرى. ينبغى أن تتحرر الثقافة من كل أنماط قديمه تعيق تحرره، فأساس الوحى وغايته أن يتحرر العقل وأن يتحرر الإنسان، لا أن يسلب التاريخ القديم ضمير الحاضر والمستقبل.

٣- المصالحة مع الفكر الإنسانى

لا تولد حضارة من فراغ،لابد لها أن تنطلق من حضارات سابقة تمدها بعناصر الاتصال والتجدد، والحضارة العربية الإسلامية حملت شعلتها منذ فجر الإسلام ونهضت على أسس الحضارة القديمة، وأمدتها بفكر جديد وثقافة جديدة مصدرها القيم

الروحية والدينية الجديدة، هذا الاتصال لا ينقص من قدرها بل هو أمر طبيعي، وتكاد الحضارات تخضع لقانون حتمي يشبه قانون التناسل، ومن ملامح الحضارة العربية الإسلامية في إزدهارها وفي عنفوان سيادتها للعالم أنها كانت شمولية إنسانية، فلم تزدهر إلا بعد أن أرتوى العقل العربي بالفلسفة اليونانية وبالعلوم الفارسية، وبكل تراث القدماء فجاءت ثقافة العرب خلال عصرهم الذهبي متنوعة متعددة، تطرقت إلى العلوم كافة، ولم ترفض ألوان الفلسفة والمنطق، وأقامت حواراً مع كل الأديان والثقافات، وترجمت كتب الأقدمين ما وافق منها العقلية العربية وما أختلف معها، فليس في العلم حرج، وحين قطعت الصلة بين العقل العربي وبين الثقافات الأخرى آذنت شمس الحضارة العربية بالغروب والانحسار، وبعد القرون الطوال حين أتصل الأمر بينها وبين ثقافات الأمم الأخرى بدت بشائر نهضة ثقافية وحضارية لعلها لم تزل تحاول تعميق الاتصال وتوثيق الروابط، تلك حقيقة ينبغي أن نحسب لها حساباً في رؤيتنا لمستقبل ثقافتنا العربية، إن للبشرية جمعاء عقلاً إنسانياً، والأمم التي تنطوي على ذاتها وتقفل أبوابها ونوافذها دون الثقافات الأخرى، أو تحبس عقلها في أطر قديمة يصيبها العقم الفكري والعلمي، أن الحفاظ على الهوية وعلى الذاتية يتهاوى ويسقطان إن لم تتصل الثقافات، فالفكر الإنساني الأصيل ليس له وطن أو جنس، بل هو إبداع الإنسان في أي مكان وفي أي زمان، يفجر طاقات الإبداع في كل وطن يتقبله ويستمتع به.

ومن أسباب تقدم الأمم والشعوب الاتصال بحضاراتها السابقة أنه ثراء يعادل ثراء الاتصال بالحضارات والثقافات الأخرى، فليس من الثقافة أو بعثها طمس معالم تاريخ الوطن، أو إسقاط فترات هامة قد لا تروق للعقول المتزمتة.

أن الثقافة العربية وهي في سبيل التجدد والتطور لابد أن تشمل تراث تاريخها الطويل، ولئن كانت حقبات منه لاتتفق مع المركزية الدينية فذلك لايبيح أن نسقطها أو ننكرها، لقد أتهمت باطلاً الحضارة العربية بأنها تحاول أن تمحو أو تدمر الحضارات التي سبقتها، كما تتهم الثقافة العربية أنها ترفض التعددية والتنوع بالرغم من أن الثقافة هي وسيلة لإشباع غريزة الحنين للمعرفة والبحث عن الحقيقة، وكيف يدعي إنسان أنه مثقف وقد غاب عن عقله أو عن وعيه حقبات من تاريخ عقل أمته، ينبغي أن يلم العقل العربي بالثقافات المسيحية الشرقية التي عاشت قروناً طويلة سائدة في هذه الأوطان دون حرج أوقلق فليس في الماضي ما يخشاه المستقبل، ولا يبنى المستقبل إلا بوعي كاف لكل الماضي.

أن مصالحة ثقافية ينبغى أن تتحقق بين العقل العربى وبين كل العلوم الوافدة من أنحاء الدنيا، وهو قادر وكفء على غربلتها والأخذ بما يفيد ويبنى، تيار الترجمة ينبغى أن يشتد ويقوى، مناهج البحث ينبغى أن تتحرر من الخوف.

لست أدرى لماذا يخشى العقل العربى مناهج النقد الموضوعى، وكان كابوساً من الخوف ورثناه من عصور بائدة يطوف بالثقافة والفكر، كيف يمكن أن تنهض الثقافة بدون تحليل ونقد ودراسات لكل ما يمس شؤون الحياة،كيف تنطلق طاقات الإبداع والابتكار فى كل ألوان الفكر والفن دون حرية وأمان.

أن العقل العربى فى أغلب الظن لم يستيقظ بعد من كابوس أسمه «الخوف» أن أسمى ما نعلمه للإنسان هو أن يفكر ويحلل وينقد، وليست الثقافة فى معناها إلا أنها قوة التفكير والتحليل والإبداع.. ترى هل نرى جيلاً من العقول العربية التى تتقن فن التفكير، تلك قضيتنا.

الثقافة العربية من تحديات الحاضر إلى آفاق المستقبل
«نحو خطاب ثقافى جديد»

ملاحظات أولية حول الخطاب الثقافى الرسمى العربى والإسلامى

مجدي عبد الحافظ

ظل الخطاب الثقافى الرسمى العربى والإسلامى الذى يمثل المؤسسات الثقافية العربية والإسلامية المشتركة عاجزا عن فهم ظروف الواقع العالمى الراهن بتعقداته، وما حدث فيه من تغيرات عميقة، رغم إشاراته وإحالاته الكثيرة لتلك التغيرات، فهو يظل يستدعى ويستلهم ماضيه العريق فيعيش فيه، وينغلق عليه، وكأن الدنيا نفس الدنيا والواقع نفس الواقع... وحتى لا يقف ما سنسوقه من ملاحظات فى المستوى النظرى، ستنصب هذه الورقة على معالجة هذا الأمر من خلال خطتين رسميتين، الأولى: كتاب اللجنة الوطنية لليونسكو بشأن مشروع خطة العمل الثلاثية للأعوام ٢٠٠٣-٢٠٠٦ للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "ايسيسكو"ومشروع خطة العمل المستقبلى للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم " اليكسو" للأعوام ٢٠٠٥-٢٠١٠ والتى تلقاهما المجلس الأعلى للثقافة من السيد رئيس قطاع العلاقات الثقافية الخارجية فى ١٥ فبراير سنة ٢٠٠٣. وستنصب ملاحظاتنا الأولية على الجزء الخاص بقطاع الثقافة والإتصال من خطتى المنظمتين.

فى الحقيقة لا أدرى شخصياً كيف تصاغ هذه الخطط، وما الطريقة التى توضع بها أو يتم التفكير بها، إلا أن الخطاب المقدم لنا يمكن أن يشى بما نجهله. فالخطاب كما نعرفه فى الفلسفة : عبارة عن استدلال أو برهان يأتى نتيجة لإحكام تُقَدَّم داخل نظام منهجى، وهو ما يعنى أن الضرورة تقتضى أن نقوم بإخضاع اللغة لمقتضيات الفكر العقلانى.

إلا أن القارئ العابر للخطتين يمكن أن يلاحظ وبدون جهدا أو عناء منه مدى تراجع القاعدة السابقة فى ثنايا الخطاب. أكثر من ذلك سوف يلاحظ أن الخطاب الثقافى الرسمى العربى والإسلامى ليس خطابا واحدا متماثلا، بل هو فى الواقع ينطوى على عدة خطابات ينتمى كل منها إلى حقل مختلف للمواقف الإيدولوجية المناوئ Champs des Positions deologique كل منهما للآخر وهى تعود للإختلافات التى يمكن رصدها على الصعيد السياسى والإيدولوجى والرمزى بين الدول الأعضاء التى يتفاوت فيما بينها التصور الآنى والمستقبلى للثقافة فى العالم العربى. إلا أن الخطاب المقدم لنا فى الخطتين يحاول أن يقفز على هذه الإختلافات التى لا يعترف بها صراحة، ومع هذا فعدم اعترافه بها لا يمكن أن يلغى وجودها فى ثنايا الخطاب. إذ تعمل الاختلافات السابقة بشتى الوسائل حتى الرمزية والنفسية منها على الاستحواز على المساحة الكلية للخطاب.

عمومية الخطاب وبساطته وغموضه :

والنقطة السابقة تنعكس بالسلب على الخطاب، فبدلا من أن يكون محدداً وواضحًا وحاسماً، نجد أنه اتسم بأفكار شديدة العمومية، فعلى سبيل المثال ترى فى التوجهات العامة لخطة الأليكسو (ص٩٧) " وتتميز الثقافة العربية الإسلامية بين ثقافات العالم، بتاريخها الطويل من ناحية، وما يجرى من تغيرات متسارعة فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى الوطن العربى من ناحية ثانية، وما تتعرض له من عوامل التأثير الخارجى – الملائمة أو المناوئة – من ناحية ثالثة " وكأن الثقافة العربية فقط هى التى تتعرض وحدها لهذا النوع من التأثير أو تنفرد بهذا عن كل الثقافات الأخرى فى العالم كما سبب تعدد مرجعيات الخطاب إلى أن يأتى مشبعاً بالتبسيط المخل والذى يدل على انعدام الرؤية الموضوعية، وذلك عندما يطالب العالم الإسلامى الإستنارة بقيمه الدينية، وخصوصياته الثقافية لوضع نموذج تنموى يتجنب المظاهر السلبية التى تعيشها المجتمعات المصنعة، خاصة منها الفوارق الاجتماعية والانحلال الأخلاقى والتدهور البيئى والعواقب الوخيمة للمخدرات والعنف. ومن ثم، فإن إدماج العدل والسلام والانفتاح على الآخر واحترامه فى عملية التنمية المستدامة ضرورة ملحة " (خطة : الايسيكو، ص ٥٢) وكما نرى كيف فهم واضعو النص للمجتمعات الغربية، فأى ممن عرف الغرب عن قرب يمكنه أن يكشف تلك الرؤية غير الموضوعية والتى لم تحدد على وجه قاطع إلى أى ثقافة تنتمى إلى قيم العدل والسلام

والانفتاح على الآخر، فإذا خلعت القيم السابقة على الغرب فيتناقص هذا مع رؤيتهما، وإذا خلعتها على نفسها، فستكون رؤية تبسيطية وسطحية، حيث خلعت فى المقابل على ما أطلقت عليه المجتمعات المصنعة (الغربية) كل القيم السلبية مثل الفوارق الاجتماعية والانحلال الأخلاقى والتدهور البيئى والعواقب الوخيمة للمخدرات والعنف. وكما نرى فهو تبسيط مخل، إلا أنه فى نفس الوقت يرضى الفصيل السلفى من الفرقاء أصحاب الخطاب الثقافى الرسمى الواحد. وهذا نفسه ما يدفع الخطاب إلى طرح أهداف غير واضحة يغلب عليها الاسترسال دون ضوابط أو حدود منطقية، فنجد أنه بعد الإشادة بعطاءات الحضارة الإسلامية (وهو ما يتصل بما قدمته الحضارة قديماً) يأتى الكلام المرسل على النحو التالى " وتستمد المنظمة الإسلامية من هذا المنطلق أسس توجهاتها الداعية إلى ترسيخ الهوية الثقافية للأمة الإسلامية التى شكلت حلقة مهمة من حلقات الحضارة الإنسانية على مدى تاريخها الطويل، مستلهمة ذلك من ثوابت الأمة وخصائصها التى تربطها أواصر الإيمان والتعاون على البر، والتقوى والتضامن.. " (خطة : الايسيسكو، ص٤٨) أو " واستنادا إلى المرجعية الإسلامية المحددة لمقومات الهوية الحضارية للمسلم، وإلى أهداف ميثاق المنظمة الإسلامية التى نصت على ضرورة حماية استقلال الفكر الإسلامى من عوامل الغزو الثقافى والتشويه والمحافظة على معالم الحضارة الإسلامية وخصائصها المتميزة... حرصت المنظمة الإسلامية فى خطط عملها المتتالية، على تخصيص حقل عمل ثابت يعنى بالهوية الثقافية للعالم الإسلامى... " (المصدر السابق نفس الموضع).

الاستعلاء القومى :

ويؤدى هذا الكلام المرسل بما فيه من نفخ فى أمجاد الماضى إلى أن يكتسى الخطاب بحالة غريبة من الاستعلاء القومى يبرزها الخطاب عندما يتحدث عن توجيه تنفيذ البرامج والأنشطة ضمن حقل العمل فى البند الثانى عاملا على "إبراز الاسهامات المتميزة للهوية الثقافية الإسلامية فى بناء الحضارة الإنسانية وإغناء التراث العالمى الفكرى والمادى وتأكيد ريادتها.. " (المصدر السابق ص ٤٩)

وتأكيد الريادة لا يتأتى بالرغبة والإرادة ولكن بالعمل والمشاركة الإيجابية للعالم، وليس الحديث المجرد الذى ما زلنا نجتره عن ريادتنا وتميزنا فى العالم عبر العصور. فما ذلك إلا إسقاط يعبر عن حالة الانسحاق الحضارى التى نعيشها اليوم تجاه الغرب.

وهو نفس الشئ الذى يمكن أن نكرره فيما جاء بالتوجهات العامة " ومن منطلق روح الانفتاح والتجدد والريادة التى تطبع الثقافة العربية الإسلامية تتمحور توجهات قطاع الثقافة والاتصال..." خطة : الاليكسو، ص٩٧).

ومع أن المنطلقات الفكرية والإيدولوجية ليست واحدة لدى منتجى الخطاب الرسمى الواحد، إلا أن الخطاب بشكله الحالى (غير المحدد والمبسَّط وبأهدافه التى يمكن أن تقول كل شئ دون أن تقول شيئاً) يمكن أن يرضى جميع الفرقاء المنتجين له، لعدم وضوح موقفه، وإمكانية تأويله فى شتى الإتجاهات، لذا فهو لا يلزم أحدا، ولهذا يأتى التمسك به من جميع الأطراف، ومن هنا يمكن تفسير ظاهرة أنه خطاب يتميز بنظرة ذات بعد واحد.

النظرة ذات البعد الواحد :

تأتى المعالجات التى يقترحها الخطاب لتؤكد على احادية النظرة التى لا تغلب إلا حلا واحدا، فعلى سبيل المثال يرى الخطاب الثقافى الرسمى العربى إنه لتأهيل " الثقافة العربية لتنبؤ موقعا ريادياً فى دينامية الفكر الإنسانى (يتأتى ذلك) باستخدام أحدث وسائل وأدوات النشر والاتصال لتقديم رسالة هذه الثقافة، من حيث هى رسالة تسامح وحوار وتجدد " (خطة الأليكسو : ص ٩٧، ١٠٣). وبغض الطرف عن تناقض هذه العبارة مع العبارة السابقة التى أكدت على أن " روح الانفتاح والتجدد والريادة" تطبع الثقافة العربية الإسلامية، فسنجد أن هذا الحل يقتصر على استخدام أحدث الوسائل دون غيرها، بينما الوصول للهدف يقتضى تضافر أكثر من وسيلة ومنهج، ومن بينها، وهو الأهم فى نظرنا – هو ما يمكن أن نقوم به من جهد للإجابة على أسئلة العالم الملحة اليوم، حيث إن اسهامنا – نعتبره – أهم من اللجوء للنشر بالوسائل الحديثة. وهو نفس الشئ الذى يمكن الرد به عما أثير فى نفس الخطة (ص ٩٨) عن " الاهتمام الدائم بنشر اللسان العربى وتوطيد حضوره واشعاعه خارج الدائرة العربية ". إذ أن اللسان العربى يفرض ذاته عندما نقوم بتقديم إسهاماتنا الجدية، وليس لإننا سنهتم بنشره. ومن هنا تأتى دعوتنا فى ضرورة الإسهام فى وضع الحلول للمشكلات الملحة التى تعانى منها البشرية اليوم كالبيئة والأخلاق وثورة الاتصالات... الخ.

وتتجلى النظرة ذات البعد الواحد، فى قصر الاهتمام على الثقافة والقيم باعتبار " تأثيرهما الكبير فى التنمية بجميع أبعادها، إذ توفران فرصا لها، وتيسران الوسائل

اللازمة لتعزيزها، وتحددان تصور الناس لأغراضها وغاياتهما ". (المصدر السابق- نفس الموضع) بل يسند الخطاب إليهما المساعدة فى تشكيل آمال وطموحات ومخاوف ومواقف الناس وأفعالهم اليومية، ضاربا بعرض الحائط الجوانب الأخرى، ومتناسيا أيضا إن لم يكن التحديث على المستوى التقنى، والحداثة على المستوى العقلى فاعلين فى الواقع فإن نتائج التنمية ستكون مشكوكا فيها.

وتعمل تلك النظرة الأحادية فى التأكيد على ما سبق وإشاعته إلى كل أجزاء الخطاب، ففيما يتصل بالهدف الاستراتيجى الثانى، نجده يتمحور أيضا حول التعريف بالثقافة العربية، حيث يتحدد هذا الهدف فى " إثراء الثقافة العربية الإسلامية، وإبراز الجوانب المضيئة فيهما، والتصدى لمحاولات النيل منها، وإجراء حوارات حضارية مع الحضارات والثقافات الأخرى بهدف التعريف بها ". (خطة الاليكسو: ص١٠٠)، وهكذا يكرس الخطاب تلك النظرة الأحادية التى استبعدت تماما الرؤى الأخرى، ومن بينها أن التعريف بثقافتنا يمكن أن يكون ناجحا إذا تم من خلال دراسة موضوعات محددة تهم العالم، نقدم فيها رؤانا، مما يعمل على التعريف بها بشكل عملى، وليس نظريا وسرديا بطريقة لا تفى بالمطلوب. وهو ما يمكن أن يوجه أيضاً لما ساقه الخطاب فى المحور الرابع الذى يدعو إلى " العناية باللغة العربية ونشرها " (خطة الاليكسو :ص١٠٥) باعتبار أن تحقيقنا لتقدم حضارى ملحوظ يمكن أن يعفينا من العناية باللغة العربية لأن العالم نفسه سيهتم بها وبأصحابها دون مجهود كبير منا. ويمتد أثر تلك النظرة ذات البعد الواحد إلى كل من الذات والآخر. حيث يقلص الخطاب الذات إلى وحدة صماء فيلغى الخصوصيات بين الشعوب الإسلامية إذ يعدد فى المحور الثالث الذى يتحدث عن الآداب والفنون فى العالم الإسلامى مما أطلق عليه: "الإبداع الأدبى الإسلامى " و " الفنون الشعبية الإسلامية " (خطة : الايسيسكو، ص٥١) وهو ما يتفق والواقع الفعلى فى عالمنا، فالشعوب الإسلامية بطبيعة الحال لديها إبداعات أدبية، إلا أنها شديدة التباين والاختلاف، كما أن فنونها الشعبية تخضع لنفس القدر من التباين، ولا أعتقد أن هيئة مسئولة يغيب عنها مثل هذه البديهيات المعروفة. وهو نفس الشئ الذى عايناه من قبل عندما أختزل الخطاب المجتمع الغربى فى المجتمعات المصنعة من ناحية وعاملة أيضا ككتلة صماء منتشر فيها " الفوارق الإجتماعية والانحلال الأخلاقى والتدهور البيئى والعواقب الوخيمة لمخدرات والعنف "... الخ من ناحية أخرى. وهو الشئ نفسه الذى جعل خطاب الثقافة الرسمى العربى والإسلامى يدعى تمثيله لثقافة واحدة منزهة عن أى خلاف وفوق أى تباين، وعلى هذا ستكون الثقافات الأخرى

"مغايرة" (خطة : الأليكسو، ص ٩٨)، وهو تصور غير واقعى بخاصة عند تعاملنا مع هذه الثقافات المغايرة، لأنه سيعفينا من الجهود التى لابد وأن نبذلها فى سبيل تحديد ما هية ثقافتنا، والتعامل النقدى معها، لإسقاطه حقيقة إننا لسنا متفقين فيما بيننا أفرادا ومجتمعات عربية وإسلامية حول هذه الثقافة.

الإعلاء من قيمة الإنطواء على الذات :

يشيع فى أرجاء الخطاب الإعلاء من قيمة الانطواء، ولن نبالغ إذا قلنا أن الخطاب نفسه يشجع على هذا الإنطواء الجماعى على الذات، فبعد الدعوة إلى إيصال الثقافة العالمية للملتقى العربى والعمل على خلق مناخ ملائم للتفاعل الثقافى نفاجأ إلى دعوة أخرى، وبغض الطرف عن تناقضها مع ما سبقها من فقرات، نجدها تشدد على " أن الأمر يتطلب توجيه التعليم العربى إلى حماية المنظومة الثقافية الذاتية وتوظيفها لخدمة التقدم العربى.." (خطة : الاليكسو، ص ١٠١)، وكان المأمول هو الدعوة للإستفادة بمناهج وخبرة وثقافة الآخر لتطوير المنظومة الثقافية الذاتية – فى تعدديتها– حتى لا تؤدى دعوة الخطاب السابقة إلى الانكفاء وتكريس وإعادة إنتاج ما هو سلبى. وفى موضع آخر يبرز خطاب الثقافة الرسمى العربى والإسلامى نفس النزعة عندما يرى أنه كان للتحديات " التى واجهتها الأمة الإسلامية فى الماضى، وتواجهها الآن بصورة أكبر وأوضح، أثر بالغ فى زيادة عناية المنظمة الإسلامية واهتمامها بقضايا تحصين الهوية الثقافية للعالم الإسلامى، لأن هذه التحديات باتت تواجه مكونات الوجود الثقافى للأمة، وثوابتها الراسخة... " (خطة : الإيسيسكو، ص ٤٨) ورغم غموض مصطلح تحصين الهوية الثقافية – عمليا ونظريا – مما يخرجه عن المصطلحات العلمية، تعمل مثل هذه الرؤى على تشجيع الإنغلاق والعداء للآخر والمختلف ثقافياً، ومع فرزها لثقافة منكفئة على الذات، تساهم لحد كبير قى تكريس التخلف وحالة الهوان التى نحياها فى أوطاننا العربية والإسلامية.. ومن هنا لن نجد غرابة فى أن تنعكس هذه الرؤية المنغلقة على تصورات الخطاب فيما يتصل بالتنمية المستدامة وبخاصة فى برامج المحور الثالث التى تركز على : " تشجيع الدراسات والأبحاث حول المنظور الإسلامى للتنمية". و " تفعيل التضامن الثقافى الإسلامى ". (خطة الايسيسكو :،ص٥٥) وبغض الطرف عن تلك الحالة الهلامية للبرنامج، فسنجد أن الخطاب قد

تعامل مع التنمية المستدامة للعالمين العربى والإسلامى بمعزل عن المحيط الدولى، وكأن العالم جزرا منعزلة، لا يربط بينها حدود أو مصالح أو رؤى مشتركة ضرورية من أجل تخطى المشكلات الكونية للعالم (البيئة، ثورة الاتصالات، العولمة... الخ).

التناقض :

ويعتبر التناقض أبرز السمات وضوحا فى خطاب الثقافة العربى الإسلامى الرسمى، وذلك لأنه إنعكاس حى لما سقناه من قبل، من أن الخطاب المذكور هو فى حقيقة الأمر عدة خطابات يعبر كل منها عن منطلقات ايديولوجية تناوئ كل منها الأخرى. ولظروف ضرورة إنتاج خطاب يحظى بالإجماع العام فى البلدان التى تمثلها المؤسستان (الاليكسو والايسيسكو)، كان لابد من إقامة مصالحات وترضيات، تأتى حتما على حساب إنعدام هارمونية الخطاب الذى يعبر عن دول شديدة المحافظة، وأخرى أقل محافظة أو معتدلة. وإضافة إلى ما أوفانا إليه من تناقضات فى الموضوعات السابقة فيمكننا هنا إبراز بعضا منها :

تناقضات العبارة الواحدة : فى مجال الهدف الاستراتيجى الثانى، وفى البند الأخير من (خطة : الاليكسو، ص ١٠١) نجد دعوة نقرأها وكلنا أمل فيها من حيث انفتاحها على العالم والثقافات الأخرى إذ نقول : " دعوة وسائل الثقافة والتربية والتعليم والإعلام إلى العمل على إيصال الثقافة العالمية للمتلقى العربى والتفاعل معها وفهمها وتمثلها، وفى الوقت نفسه إيصال الثقافة والإنتاج الإبداعى العربى إلى العالم وتوفير المناخ الملائم للتفاعل الثقافى مع الثقافات الأخرى " ثم نستكمل قراءة العبارة حتى نفقد تفاؤلنا السابق الذى حمله الجزء الأول من العبارة لنجد التناقض الذى لا يمكن فك شفرته إلا بالتفسير الذى سقناه قبل قليل، تقول بقية العبارة " كما أن الأمر يتطلب توجيه التعليم العربى إلى حماية المنظومة الثقافية الذاتية وتوظيفها لخدمة التقدم العربى"

ونتعجب كيف نعمل على الانفتاح على الآخر وتهيئة الأجواء للتفاعل والفهم والتمثل، ثم نقوم بتوجيه التعليم فى اتجاه آخر عكسى ينحصر عمله فى حماية المنظومة الثقافية الذاتية... !!!.

تناقضات السياق العام : والمقصود بها تلك العبارات النادرة التى نجدها فى الخطاب الثقافى الرسمى العربى والإسلامى ولا تتفق مع العقلية السائدة، التى تهيمن

على الخطاب العام وسنقتصر على مثالين : الأول فى الهدف الاستراتيجى الأول فى البند الأخير (خطة : الاليكسو، ص ٩٩) عندما يطالب بصياغة " وإبداع آليات جديدة للعمل الثقافى القومى المشترك تتناسب وطبيعة المرحلة فى ضوء تقويم دقيق لتجربة المنظمة وفى اتجاه الانفتاح الواسع على مختلف الفاعلين الثقافيين "، وكما نرى فهو مطلب شديد التقدم والفاعلية، ويناقض السياق العام للخطاب.

والمثال الثانى يبقى مثل جزيرة منعزلة، لا يمكن تبريره إلا بما سقناه من قبل بعملية الترضيات المتبعة فى صياغة الخطاب إذ تقول الفقرة : " من بين الأفكار الضرورية لإنجاح أى حوار ثقافى القبول بشرعية الإختلاف مع الآخر، والعمل على التأثير فيه من ناحية وقبول التأثر به من ناحية ثانية. وإن الحوارات الثقافية ليست مجرد حوارات حول الثقافة فحسب، بل يجب أن تشمل القضايا الأخرى مصدر التوتر فى العلاقات بين أطراف فى قصاءات ثقافية مختلفة، من قضايا اقتصادية واجتماعية وسياسية وغيرها، قد يعبر عنها فى أوقات أو فى حالات معينة بأشكال ثقافية. والمطلوب هو مقرطة الحوار الثقافى، أى إشراك أوسع القطاعات فى المجتمع المدنى فى هذا الحوار حتى لا يبقى على المستوى الرسمى أو النخبوى ". ولا أدرى كيف تكون العقلية التى صاغت هذه الفقرة هى نفسها التى صاغت الخطاب الرسمى الثقافى العربى بأكمله ؟ إلا أن يكون ما تم كتابته هو نتيجة لعملية تجميع (قص ولزق) لمتفرقات شديدة التباين والاختلاف. والنص يعج بتناقضات أخرى يمكن أن نطلق عليها تناقضات المحتوى، حيث تتضارب مضامين وخطط العمل مثلما جاء بالفقرة الثالثة من مضامين خطة العمل للأعوام ٢٠٠٤-٢٠٠٦ (بخطة : الايسيسكو، ص ٣-٤)، وغيرها...

سيادة نظرة تقنية بيروقراطية :

لسنا فى حاجة لجهد كبير لكى ندرك تلك النظرة التقنية البيروقراطية التى تغلف أجزاء الخطاب، بداية من المنطلقات الإجرائية والوظيفية، مرورا بالإجراءات التى يقترحها الخطاب وهى خلو من إجراءات يمكن أن تثير حساسية الأنظمة الحاكمة، تغلب فى معظمها أولويات مهنية وسياسية على حساب الأولويات الثقافية التى من المفترض أن ينطلق منها أى خطاب ثقافى. وربما يعود ذلك إلى الطريقة التى تُغلِّب تدخل الموظفين فى وضع الخطط أكثر من المثقفين – كما سنرى فيما بعد – وهو ما ينعكس

سلبا على الخطاب عندما تسوده تلك النظرة المناقضة للثقافة. يتجلى ذلك على سبيل المثال عند الحديث عن أولويات القطاع، حيث يتم حشد جملة من تلك الأولويات التى يغلب عليها الجانب التقنى البيروقراطى : إيجاد الآخر الثقافية لحوار الحضارات، واستخدم الوسائل الحديثة للتعريف بقيمنا الثقافية، وحماية التراث الثقافى من العدوان والاهتمام بشبكة المعلومات العالمية والبث الفضائى، والنهوض بالصناعات الثقافية، ومعالجة قضايا الملكية الفكرية (خطة : الأليكسو، ص ١٠٤). وهى كما نرى إجراءات تقنية تنطلق من نظرة تقنية بيروقراطية، رغم أن هناك اجراءات أخرى أكثر أهمية – فى نظرنا – يمكن أن تنطلق من نظرة تغلب الجانب الثقافى، إلا أنها يمكن أن تصطدم ببعض الحساسيات السياسية، وعلى سبيل المثال : فتح الحدود العربية للكتاب العربى دون رقابة أو منع أو رسوم جمركية، إضافة إلى إلغاء كل أشكال الرقابة على الإبداع الثقافى فى البلدان العربية، وهى بداية اجراءات حقيقية يمكن أن تساهم بجدية فى الوصول إلى الأهداف المرجوة.

وإذا وضع الهدف السابق كأولوية نجده يوضع على استحياء، ودون تفعيل، ربما خشية من الحساسيات التى سبق الإشارة إليها، كما هو الحال فى المحور الخامس، وفى الفقرة الرابعة التى نصت على " تيسير انتقال وتدفق الإبداع الثقافى بين البلدان العربية "، (خطة الاليكسو، ص ١٠٦)

وطبعا دون الإشارة من قريب أو بعيد لضرورة إلغاء الضرائب والرسوم والرقابة. وتسود تلك الروح البيروقراطية الخطاب حتى فى الطريقة التى يقدم نفسه بها، ففى مجال الأهداف الاستراتيجية لخطة العمل للأعوام ٢٠٠٤–٢٠٠٦، سنجد أن التغيرات التى وُضعت على هذه الخطة لم تكن إلا شكلية إرضاءاً لبعض الاعتبارات البيروقراطية مثل " نقل البنود المتعلقة بالمؤتمرات الإسلامية الوزارية الدورية المتخصصة ومخصصاتها المالية من فصل السياسة العامة المرصودة إلى الفصل المتعلق بالبرامج وأنشطة الدعم لتُدرج بحسب التخصص.. " (خطة : الايسيسكو، ص٢)، ولنا أن نتأمل مثال التغيير الثانى مضمونا ولغة حتى يتسرب لنا ذلك الاحساس البيروقطى المهيمن " أما التغيير الثانى فيتعلق بالبرامج المشتركة بين التخصصات التى انتفت الحاجة إلى إدراجها فى بند خاص (......) لكونها قد حققت الأهداف المنشودة، حيث أصبح التنسيق بين المديريات بشأن التنفيذ المشترك لهذه البرامج وتطعيم مضامينها بالاختصاصات المطلوبة، هو أسلوب العمل الوحيد المعمول به داخل الإدارة

العامة. وستحل محل هذه البرامج المشتركة بين التخصصات البرامج العامة بين المديريات (خطة : الايسيسكو، ص ٣). ويأتى التقرير الثالث ليؤكد ما ذهبنا إليه " سيتم نقل جميع البرامج والمشاريع ذات الصبغة الاتصالية، من مركز المعلومات والتوثيق التى كانت تندرج عادة فى إطار برامجه، إلى مديرية الثقافة والإتصال للإختصاص، ليضطلع مركز المعلومات والتوثيق بالجوانب التقنية البحتة لمجالات الاتصالات والإعلام". (خطة : الايسيسكو، نفس الموضع). وهكذا ينصب اهتمام الخطاب الثقافى العربى والاسلامى الرسمى على أمور بعيدة كل البعد عن الهم الثقافى العربى والإسلامى فى محيطه. ومن هنا ليس بغريب أن تهتم المنظمة فى تقرير استراتيجى كهذا بالإهتمام بصناعة الزرابى (خطة : الايسيسكو، ص ٥٢).

ضبابية المفاهيم :

ولا يحرص الخطاب الثقافى الرسمى العربى والإسلامى على توضيح المفاهيم التى يستخدمها، ولا حتى يقدم تعريف لها يمكن الاتفاق عليه، رغم أن الخطاب يعج بمفاهيم شتى لا يمكن أن يتفق المثقفون بسهولة، منها تشويه ثقافة الأمة، والأدب والإسلام، وحفظ التراث العربى الإسلامى وتوظيفه، والتراث، والهوية، والآخر، والدين.. الخ وكلها مصطلحات لا تحظى بإجماع عام على معانيها، ونجد أن الخطاب يعمق هذه الضبابية للمفاهيم وكأنها مقصودة بحد ذاتها، بحيث يثير كل مصطلح فى نفس قارئه ما يفهمه منه دون النظر لمعنى عام، مما يؤثر بقدر كبير على تراجع فاعلية الخطاب، وتسربل حالة من الميوعة الفكرية وعدم التحديد لأذهان المستمع أو القارئ. ضبابية المفاهيم تعمل على فتح باب التأويلات و التفسيرات المختلفة التى تنطلق من خلفيات ايديولوجية مختلفة، مما يعمل على بقاء الخطاب نظرياً، وتخبط آليات التنفيذ تبعاً لما يمكن أن يُفهم أو يستنتج من الخطاب المفتوح على آلاف الاحتمالات، وبذلك يصبح الخطاب الثقافى الرسمى العربى والإسلامى معرقلا أكثر من أن يكون تعبيراً واقعياً عن حالة الثقافة فى واقعه.

تحويل الظواهر العملية والفنية والتقنية لظواهر دينية :

ولعل تلك النقطة هى من أهم سمات الخطاب المذكور الذى لا يعمل فقط على خلط العلمى والتقنى بالدينى، بل يقوم بتحويل ظواهر الحياة المعاصرة إلى ظواهر دينية تستوجب موقف الدين منها، مما يكرس نوعا من الإزدواجية تسكن كل أجزاء الخطاب.

ويتجلى هذا فى أوضح صورة عندما يتم الحديث عن أهداف أربعة رئيسية فى مجال العلوم، ويتم تحديد الآلية التى سيتم بها الوصول للأهداف المرجوة " ولبلوغ هذه الأهداف، سيتم التركيز على تطوير نظم التعليم العلمى والثقافى والمهنى لإشاعة روح التطلع المعرفى والتحليل العلمى لدى المتعلمين، وتدريبهم على استعمال تقانات الإعلام والاتصال الحديثة، وتوعيتهم بالعلاقة القائمة بين العلم والثقافة، وبين الإنسان والمجتمع والبيئة، وتبصيرهم بالقيم الإسلامية وبإسهامات العلماء والمسلمين فى حقول العلم والمعرفة، وإبراز موقف الإسلام من التطور العلمى والتكنولوجى " (خطة : الإيسيسكو، ص ٥). وفيما تعلق بعملية التنمية المستدامة نجد أيضاً هذا الحرف " وإذا كانت التنمية مطلباً عالمياً، فإن المنظمة الإسلامية تنوى إبراز تفرد المنظور الإسلامى للتنمية. وستقوم المنظمة وللمرة الأولى بتخصيص محور لدور قيم الحضارة الإسلامية فى التنمية المستدامة ,وستخصص بعض البرامج للقيام بدراسات وأبحاث حول التنمية من منظور إسلامى، وحول خصوصيات العالم الإسلامى فى هذا المجال " (خطة : الايسيسكو، ص ٥٣ -٥٤). أخطر من ذلك ففى مجال الدعوة إلى عدم إغفال قضايا " تكتسى أهمية قصوى فى مجال التنمية المستدامة، كالتوازن الديمغرافى، والبيئة السليمة، والسلامة الصحية (٠) تعتزم المنظمة الإسلامية، فى إطار خطة عملها الحالية، التركيز على ضرورة الوعى المبكر بهذه القضايا وإبراز موقف الإسلام منها " وهكذا تتحول الظواهر العملية ذات البعد التقنى والعلمى إلى ظواهر دينية صرفه تستوجب موقف الإسلام منها، دون الوضع فى الاعتبار أنها تؤثر على مصير الناس فى حياتهم اليومية بالسلب أو بالإيجاب، وإهمال بعضها يمكن أن يصبح تهديدا مدمرا للحياة، من هنا تأتى ضرورة المواجهة المؤسسة على العلوم التقنية والفنية وليس إبراز موقف الأديان منها.

فقد المصطلحات المعاصرة لمحتواها الأصلى :

يحرص الخطاب الثقافى الرسمى العربى والإسلامى على استخدام مفردات معاصرة وشديدة التداول فى عالمنا اليوم، ولكن داخل سياقات تفقدها محتواها المعروف، وهى مصطلحات عديدة تبدأ من : حقوق الإنسان، والأنترنت، والمجتمع المدنى، والمقرطة، والعولمة، والحوار الثقافى، والتنمية المستدامة، وبرمجيات المعلومات.. الخ، وكلها مصطلحات تضفى على الخطاب معاصرة ووجاهة، لكن كل هذا يتم داخل سياقات تفقد فيها هذه المصطلحات جوهرها الأصلى. ويكمن هدف الخطاب فى هذا

الإطار أن يضفى على ذاته بشكل ظاهرى أنه يستوعب ما يحدث فى العالم، وعندما يأتى المصطلح فى كل مرة نجد أنه فى مقام الرفض، أو المواجهة أو على أقل الأحوال فى مقام الفهم والاستيعاب وهو ما يعمل بالتضافر مع العناصر الأخرى فى خداع متلقى الخطاب.

التنصل من خطوط عمل حقيقية:

يتنصل الخطاب الثقافى الرسمى من القيام بالتخطيط لعمل حقيقى لتنفيذ أهدافه، بل ينزع غالبا إلى خطوط عمل وسلة واهية، فعلى سبيل المثال فى البند الأخير من الهدف الاستراتيجى الثانى يضع على عاتقه " العمل على إحياء التراث العربى – الفكرى والفنى، والمادى واللامادى – والمحافظة عليه، ونشره، وتيسيره للطالبين بمختلف الوسائل، وترجمة روائعه إلى اللغات الحية ". (خطة : الإليكسو، ص ١٠٢) مهملا التشجيع على دراسة هذا التراث دراسة نقدية، عن طريق المناهج الحديثة حتى يتم هضمه واستيعابه لتجاوزه. وبنفس القدر عندما يتم على " برامج للتعريف بتراث الأمة الفكرى والمادى وحمايته، والتوعية بوسائل حفظه واستثماره،(والاهتمام) بالتراث الشعبى الشفوى الإسلامى، من خلال أنشطة الدعم والتأهيل للموارد البشرية فى هذا المجال (....) وحماية الخصوصيات الثقافية الإسلامية من خلال توظيف إمكاناتها، منعا لتشويه ثقافة الأمة وإضعاف شخصيتها أمام التحديات المعاصرة.." (خطة : الايسيسكو، ص ٤٨) وهو ما تقوم به الأجهزة المعنية وغير المعنية فى البلدان العربية والإسلامية ليل نهار، بينما كان المطلوب من منظمة متخصصة أن تتفادى هذه العمومية والاسترسال، فعلى سبيل المثال فهناك آلاف مؤلفة من المخطوطات العربية الإسلامية تعتريها الأتربة فى العالم العربى أو فى مكتبات العالم الغربى، والمطلوب بشكل فنى مخطط تحقيق ما لم يتم تحقيقه من هذه المخطوطات، وهو أكبر بكثير مما تم تحقيقه وتم نشره. ويختلط التنصل من خطوط عمل حقيقية بما نقوم به لأنفسنا وما نقوم به لغيرنا، فلكى تتبوأ ثقافتنا المكانة اللائقة بها بين الثقافات الإنسانية المعاصرة، أهتم الخطاب ضمن العناصر التى اهتم بها ".. الاهتمام بالمدن الأثرية التى كانت لهد حضارتها وعطائها الثقافى، والعناية بالفنون المعمارية الإسلامية وبالمتاحف والمقتنيات الأثرية باعتبارها أوعية الوثائق الباقية وشواهد الحضارة الخالدة، مع مضاعفة الجهود لاستعادة الممتلكات الثقافية الإسلامية المسلوبة باعتبار ذلك حقا مشروعا من حقوق الأمة ". (خطة : الايسيسكو، ص ٤٩)، وهى كما نرى كلها واجبات ثقافية علينا القيام

بها لأنفسنا، وليس من أجل أن نجذب إعجاب الغرب أو نقدم ما يثبت للغربيين أننا كنا وسنكون عند حسن ظنهم. إذ لكى نتبوأ المكانة التى نبحث عنها، علينا القيام بخطط وترتيبات أخرى أكثر أهمية وفاعلية.

تبنى منهج بعض القيادات الإيديولوجية : _

يتبنى الخطاب الثقافى الرسمى العربى والإسلامى خطاب بعض التيارات الإيديولوجية، فيقسم لها فى ثناياه متسعا، بل وتشجيعا، وربما هذا ما لاحظناه بشكل غير مباشر – عندما ناقشنا جزئية تحويل الظواهر العملية والتقنية لظواهر دينية، وذلك عندما يتبنى مصطلحات هذه التيارات من قبيل " الأدب الإسلامى " على سبيل المثال. وبالإضافة على أنه مصطلح غير علمى ومشكوك فى صحته مثل كل مصطلحات الظاهرة الجديدة لأسلحة العلوم، فهو فى نفس الوقت يكرس صدام الحضارات ويشجعه، فبدلا من الحرص على الإعلان عن أن الأدب عمل إنسانى، فالأدب العالمى أو الأوربى أو الأمريكى أو الصينى أو الهندى لا يمكن أن نطلق عليه الأدب المسيحى، أو الأدب الكونفشيوس أو الهندوسى، فلا علاقة بالأدب باعتباره عملا إبداعياً والدين. وهو ما يمكن أن يقال بصدد مصطلحات أخرى تبناها خطابنا المذكور.

الخطاب الثقافى الرسمى العربى الإسلامى لا يصيغه المثقفون :

يعتمد الخطاب المذكور بداية من التفكير فيه مرورا بصياغته، ونهاية بتطبيقه على الموظفين الذين يعملون بالمديريات والمصالح والأقسام فى المنظمتين المذكورتين " وجه المدير العام المديريات والمصالح والأقسام فى المنظمة إلى أعداد الخطوط العريضة لخطة العمل القادمة.. " (خطة : الايسيسكو، ص ١). ومن هنا تأتى كل المشكلات التى رصدناها بشكل أولى فى ورقتنا تلك. ورغم تغير العالم ظلت الخطة قائمة لم تتغير باعتراف القائمين عليها " بالمقارنة مع خطة العمل للسنوات ٢٠٠١-٢٠٠٣ لن تعرف خطة العمل القادمة للأعوام ٢٠٠٤-٢٠٠٦ تغييرا كبيرا فى البنية الشكلية العامة، حيث سيتم الاحتفاظ بالفصول الثلاثة المتعلقة بالسياسة العامة، والبرامج وأنشطة الدعم، والمصاريف المشتركة. كما سيتم الاحتفاظ بالتقسيم المنهجى المتعلق بحقول العمل ".. (خطة : الايسيسكو، ص٢).

كما رأينا أيضا كيف أن التغيرات التى طرأت على الخطة لم تكن إلا تغيرات شكلية بحسب التخصص، وكيف أن الاعتماد على الموظفين كان من نتيجته إشاعة

البيروقراطية، وسيادة النظرة التقنية مما أدى لضبابية للمفاهيم المستخدمة فى ثنايا الخطاب. إضافة على انعدام معايير يمكن القياس عليها، فكثيراً ما نجد خلال الخطتين من أنه تم تحقيق جزء كبير من الأهداف المرسومة دون مؤشر أو قياس واضح، خاصة وأن المشكلات التى قيل إنها ستعالج أو تمت معالجتها ما زالت تعانى فى واقعنا اليومى. ولا ننفى أن هذه الخطط تذهب بعض صياغتها على المثقفين من أجل إبداء الرأى فيها، كما حدث، لكن يبقى أن من يقوم بصياغتها ووضع الأولويات الثقافية هم الموظفون وليس المثقفين.

وفى الختام يمكن القول ان ما قمنا به فى ورقتنا مجرد ملاحظات اولية حول الخطاب الثقافى الرسمى العربى والاسلامى من واقع وثيقتين رسميتين حديثتين،حاولنا من خلال قراءتها ان نضع ايدينا على بعض السمات التى حملها هذا الخطاب،ولا نستطيع ان ننكر أن هناك احساسا عميقا بالإصلاح وتخطى الواقع الحالى من أجل تطويره يشيع فى الخطتين، إلا أن هذا وحده ليس كافيا. إذ وجدنا أن هذا الخطاب الثقافى لم يكن خطابا واحدا، بل كان فى الحقيقة عدة خطابات متعارضة، حاول الموظفون فى المؤسستين أن يقوموا بعملية مصالحة مستحيلة بين تلك الخطابات، ليصيغوا منها خطابا اتسم فى النهاية بالميوعة والضبابية يعرض كل شئ وكل المواقف الايديولوجية التى تمثل منطلقات البلدان التى ينتمى إليها موظفو المؤسستين، إنه خطاب دبلوماسى تلفيقى صرح بكل شئ يمكن أن يعجب الأنظمة السياسية العربية، إلا أن المسكوت عنه الأساسى فى هذا الخطاب يظل هو الثقافة التى أعطت له مشروعية التعبير عنها، دون أن تحظى بالحضور داخله. وربما كان هذا متوقعاً فى ظل غياب المثقفين عن الإعداد والصياغة، ومن هنا جاءت عمومية الخطاب وبساطته وغموضه، ونظرته ذات البعد الواحد، والتناقض الذى غلفه، وسيادة تلك النظرة التقنية البيروقراطية التى كشفنا عنها وضبابية مفاهيمه، وفقد بعضها لمحتواها المحتوى الأصلى، مما أدى لتلك النبرة للإستعلاء القومى، والإعلاء من قيمة الإنكفاء على الذات، وتبنى نهج بعض التيارات الإيديولوجية. وهو ما أدى بدوره إلى التنصل من خطوط عمل حقيقية فرّغت الخطاب الثقافى الرسمى العربى والإسلامى من مضمونه الثقافى الأساسى ليصبح المسكوت عنه...

السيرة الذاتية والهوية

رمضان بسطاويسى محمد

تعتبر كتب السيرة من أكثر الأجناس الأدبية انتشارا فى العالم الغربى، و إن كان يقل حضورها لدينا، نتيجة لأن السيرة تعتمد على نوع من الكشف الذاتى، يقوم فيه الأديب أو الكاتب أو السياسى أو المفكر بخلق العديد من الصور المتباعدة التى تلقى الضوء على شخصيته و تجربته فى الحياة، و يقبل عليها القراء لأنها تضيف إلى تجربتهم تجربة و حيوات أخرى، و لأنها تقترب من الرواية كجنس أدبى تخيلى، ذلك لأن الكاتب حين يكتب سيرته الذاتية يستحضر زمان قد مضى و يعيد بناء أحداثه من خلال وعيه الآنى، و لعل السيرة الذاتية التى قدمها عبد الوهاب المسيرى تقدم خير مثال على رؤية تجربة العمر من خلال وعى آنى، يدرس ما مر من خلال الوعى الحاضر و الإدراك الذاتى بالزمن، (عبد الوهاب المسيرى : رحلتى الفكرية، فى البذور و الجذور و الثمر، سيرة غير ذاتية، و غير موضوعية، مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة (٧٤) القاهرة ٢٠٠٠ . ص١١)

و لذا فإن السيرة ترتبط بالوعى بالزمان ى إدراكنا المتغير له طوال تجربة الحياة التى نعيشها، فكل مرحلة من العمر تتميز بإدراك خاص للزمان، ينعكس فى نظرة الإنسان لمراحل العمر الأخرى.

وكتابة السيرة هى فعل يتصل بكينونة الفرد لاستنطاق الذات، و يعبر عن الصلات الحميمة بين الإبداع الأدبى و القص بشكل واضح، لأنها تعتمد على فنون السرد المختلفة، و رغم أنها تشترك فى مجموعة من الملامح البنائية و الجمالية مع الرواية إلا أنها تختلف فى ذلك العقد الذى تؤسسه مع القارئ، حيث يقدم له ما يحدث على أنه الواقع الذى حدث لفرد ما، و يعى ما يحدث، و طبقا لهذا العقد فإن المؤلف

يمنع نفسه من الاستطراد فى الخيال و البعد عن تقديم تجربته الشخصية، و إن كان يستخدم الخيال فى بناء عالم التجربة من خلال اللغة التى تجعل تجربته موضوعا مشتركا بينه و بين القارئ و يمكنه من رؤية التجربة التى عاشها المؤلف و أراد أن يقدمها للقارئ، و هناك بعض الأعمال الروائية التى تدور حول شخصية محورية يمكن النظر لها على أنها تنتمى للسيرة، و لذلك ليست هناك حدود فاصلة وقاطعة بين الرواية و السيرة لأن كليهما نجد فيهما الاهتمام بالتعبير الفنى، بالإضافة إلى توصيل معلومات شخصية عن المؤلف، و هذا ما تقدمه أيضا الرواية المعلوماتية أيضا، لكن نوعية المعرفة المقدمة مختلفة بينهما، و طبقا للمفهوم الواسع للسيرة يمكن اعتبار كل عمل روائى يقدم جانبا من جوانب السيرة الشخصية للكاتب من حيث أن العمل الأدبى يعبر عن صاحبه و اتجاهاته الفكرية و السياسية و يعبر أيضا عن اختيارات الذات، و التعبير عنها من خلال المتخيل الأدبى.

وتحتل السيرة مكانة مركزية فى الثقافة العربية تبلغ حد التقديس فى السيرة المحمدية التى تعتبر مصدرا من مصادر التشريع، و هى مصدر إلهام السيرة الشعبية، و تتم فهمها بأشكال مختلفة متنوعة طوال التاريخ العربى، و الطريف أن المؤلف لم يتوقف عند سيرة ابن هشام رغم أهميتها فى دراسته عن السيرة فى الثقافة العربية، و تطورها.

- ٢ -

ما هى أهمية الطفولة فى السيرة الذاتية ؟، و ما هى أهمية الطفولة بالنسبة لتحديد كيان الشخصية، و هل تعتبر كتابات السير الذاتية عن الطفولة هى تعليق على مرحلة الطفولة أم استجلاء للطفولة، أم محاولة لاستعادة زمان قد ولى، أم محاولة لاستعادة أوطان متخيلة، فالطفولة و الماضى وطن قد هجرنا منه إلى عوالم جديدة، و لا يمكن استعادته، و محاولة الكتابة عنه هو تعبير عن حالة من حالات الفقد، و الكتابة عن الطفولة من منظور مرحلة سنية متقدمة هى محاولة لاستعادة ما ضاع، و لا يمكن من خلال الكتابة استعادة الطفولة، لأن كل ما يستطيع الكاتب أن يفعله هو أن يقدم صورة خيالية عن الطفولة التى عاشها، و تكون هذه الصورة بمثابة بديل يقدم عوالم ليست حقيقية، و غير مرئية، فهى أوطان متخيلة، و لذلك حين ذهب مترجم نص " الخبز الحافى " لمحمد شكرى إلى نفس الأماكن التى يقدمها الكاتب فى نصه وجد أماكن قبيحة، و لكن الكاتب يصفها فى نصه بالجمال، و هذا يبين أن الكتابة عن الطفولة هى

عودة بالخيال إلى قارة الطفولة الغريبة المجهولة،و أن فاعلية الذات تقوم بإسباغ معنى على هذه التجارب، و وضعها فى سياق مخالف هو سياق النص الأدبى، و سياق التجربة الإنسانية التى يقدمها المبدع فى نصه ،(أندريه موروا : فن التراجم و السير الذاتية، ترجمة و تقديم و تعليق أحمد درويش، المشروع القومى للترجمة، (٧٥)، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ,١٩٩٩)

التى يحاول تقديمها من خلال وسيط جمالى هو الكلمة، و من خلال مسافة زمانية و نفسية تفصل بين الكاتب و زمان الطفولة، مما يجعله يرى طفولته بشكل مختلف تبعا لوعيه الذاتى بالعالم و بنموه النفسى والعقلى ، فالطفولة تمثل هوية الفرد و جذوره الثقافية و الاجتماعية.

– ٣ –

هل تمثل الطفولة بداية الوعى بالذات، و هل هناك فرق بين تفتح الحواس، و ميلاد الإحساس بالجسد و بين تفتح الوعى و ميلاده، و لقد اهتم جان بياجيه العالم السويسرى بدراسة التطور العقلى للطفل، و مهد بذلك لدراسة علاقة الطفل بالتفكير، و علاقة الطفل بالفلسفة، و كرس بعضا من كتبه الشهيرة :(اللعب و الأحلام و التقليد فى الطفولة)و (أصل الذكاء عند الأطفال)، و (الواقعية عند الطفل) و (مفهوم العالم عند الطفل) لدراسة الخطوات الأولى للرضيع لتطوير مهاراته العقلية، (و يمكن أن نذكر من مصر الدكتور علاء حمروش –رحمه الله – قدم كتابا عن الفلسفة و الطفل، و بين فيه كيف تناولت نصوص الفلاسفة الطفولة) و يقدم بياجيه فى كتابه (مفهوم العالم عند الطفل) تحليلا لردود الأطفال (تتراوح أعمارهم بين الخامسة و الثانية عشر)حول أسئلة فلسفية مثل : ما هو التفكير ؟، ما هى العلاقة بين الكلمة و معناها ؟، ما هى الأحلام، و أين تكمن ؟، ما هى الأشياء الحيُة و الأشياء الواعية ؟، بهدف الحصول على معلومات هامة عن التفكير الفلسفى عند الأطفال، و وضع خريطة للتطور العقلى للطفل، من خلال عملية فهم و استيعاب مفهوم ما، و قدمها من خلال ثلاث مراحل للتطور،و تتميز كل مرحلة من مراحل الطفولة بخصائص عقلية معينة، و يرى بياجيه أن الإجابة المختلفة و غير العادية التى يقدمها الطفل هى التى تكون مهمة فلسفيا، لأن الإجابات المتشابهة و العادية تكون نتاجا لعدم التفكير، الناتج عن التقيد بالحياة الاجتماعية المحيطة بالطفل، فى حين تكون الإجابات غير المتوقعة من الطفل تكون نتيجة رد الفعل و التأمل الصادق، و قد لاحظ بياجيه أن الطفل قد يخترع إجابات

تظهر قناعاته، و تندرج تحت ما يسميه (مجرد روما نس)، و الرومانس كما يشرحه بياجيه هو : اختراع جواب لا يؤمن قائله نفسه به، أو يؤمن به فقط لأنه هو قائله، أو يحاول إرضاء السائل، و يبين بياجيه أن تطور مفهوم التفكير عند الطفل يمر بثلاث مراحل، المرحلة الأولى يعتقد الأطفال أن التفكير يتم بواسطة الفم، و يرتبط التفكير بالصوت، و لا شئ يتم فى الرأس أو الجسد، و لا يوجد شئ ذاتى فى عملية التفكير، و يكون معدل عمر الأطفال فى هذه المرحلة يدور حول سن السادسة، و فى المرحلة الثانية ندرك تأثير البالغين فى الأطفال، حيث يكون الطفل قد تعلم أننا نفكر بواسطة الرأس، و أحيانا يلمح إلى الدما غ، و نجد هذا فى سن الثامنة، و تستمر وجود المرحلتين الأولى والثانية مع الطفل حيث لا يزال الطفل ينظر غالبا إلى التفكير على أنه صوت داخل الرأس،و فى المرحلة الثالثة، و التى يكون فيها معدل العمر الحادية عشر أو الثانية عشر، فأن التفكير لا يجسد بشكل حسى، و يكتسب الطفل القدرة على التجريد، (انظر تفصيل ذلك فى :غاريس ما تيوس : الفلسفة و الطفل، ترجمة نور الدين البهلول، دار الحصاد للنشر و التوزيع دمشق، ١٩٩٤, ص٥٤ وما بعدها).

و هذا يبين استمرارية قناعات الأطفال السابقة فى مراحل مختلفة من العمر، و كاتب السيرة الذاتية ينقل لنا أسئلة الطفولة من خلال صياغة خاصة بعالم الكبار، فتبدو مفهومة و من خلال نسق يجعل لها معنى بنائى و تركيبى، و هذا يبين أن الطفولة فى السيرة لا تقدم كما كانت، و لكن من خلال خبرة مغايرة لها، و لكن فيها الخيالى، و هو قاسم مشترك بين الطفولة و عالم السيرة الذاتية.

و قد حاول بعض علماء النفس رصد التفكير عند الأطفال مثل واطسون الذى بين التفكير ينشأ عند الأطفال حين يطالبهم الكبار بكبح كلامهم الصوتى المسموع، لأنهم ملوا ثرثرتهم، التى لا تنتهى، و استجابة لتأنيب الكبار و مطالبتهم بالهدوء، يغمغم الأطفال أولا، و بالتدريج يكبحون صوتهم، بحيث لا يعد مسموعا، و تتوقف شفاههم عن الحركة، و كل ما يفعلونه هو تحريك عضلات شفاههم و حنجرتهم، و هذا الكبح أو الكلام غير الصوتى هو التفكير، الذى يجعل العين الداخلية تنمو، تتعدد الأصوات داخل الطفل حسب لياقته النفسية و العقلية، و يصبح التفكير حديثا داخليا (مونولوج)، و تتولد نتيجة لهذا هوية للفرد التى تتيح، إدراك الأنا على نحو خاص ، و يمكن القول أن صورة الذات التى تتشكل ملامحها فى هذه المراحل من العمر تشكل سمات خاصة للذات، فالطفل يكون أمام عالم كبير من الأفكار و المفاهيم الذى تختلط

فيه ما هو حسى بما هو معنوى أو خيالي، و يكون غير قادر على صياغته أو الربط بين عوامله المختلفة، حين نسأل الطفل عن تلك العوالم، فإنه لا يدرك العلاقات المحددة بين الأشياء، و يقوم بترجمة أفكاره إلى كلمات، و تكون بالضرورة كلمات غير ملائمة أو غير كافية، تبين لنا الدراسات النفسية أن المقدرة على التفرقة بين التفكير و العالم الخارجى فطرية عند الطفل، بل تأتى بشكل تدريجى، و فى المراحل الأولى من حياة الطفل، حيث لا يكون الطفل مدركا لذاتيته، يبدو الواقع بالنسبة له نموذج واحد غير متنوع، ذلك لأن الطفل يخلط بين معلومات العالم الخارجى و العالم الداخلى الذى يتمثل فى الخيال و الأحلام، و الحقيقة تنتمى للذات، و ينتمى التفكير للعالم الفيزيائى، و إذا أردنا أن نتحدث عن الأنا لدى الطفل سنجد أن هناك شكلان للأنا، الأولى منطقية، و الثانية وجودية، التى يدركها الطفل حين يشكل حقيقته الخاصة، و بالتالى يشكل واقعيته الخاصة، أو يدرك الواقع بشكل خاص يميزه عن طريقة أفكاره و أفكار الآخرين، و لا يخلط بين ذاته و العالم الخارجى، و الحقيقة أن الطفل قبل أن يدخل فى منظومة التفكير المألوف لدى الكبار، يدرك العالم دون أن يقيده بحدود منطقية أو تجريبية، و لذلك كان بيكاسو يقول أريد أرسم كما يرسم الأطفال أى يستعيد هذه القدرة لديهم التى لا تفصل الذات عن العالم، و لا ينظر للعالم من خلال تصنيفات جاهزة، و لذلك فإن مفهوم الأنا عند الطفل مختلف عن مفهوم الأنا عند الكبار، لأن الحلم يتدخل فى صياغة هذه الصورة للأنا لدى الطفل، بينما تتكون صورة الأنا لدى الكبار من خلال إدراك طبيعة العلاقة بين الذات و العالم، و قد يرتد البالغ إلى عالم الطفولة ليستمد إدراكه الخاص للعالم، الذى يمتلئ بالدهشة و الحيرة.

– ٤ –

هل تساهم دراسة السيرة الذاتية (الوعى الذاتى) فى اكتشاف هوية الفرد و هوية الوطن ؟، لأن الوعى الذاتى يجعل المرء يسأل نفسه من أنا، و ماذا أريد من الحياة ؟، و هذا ببساطة معنى الهوية، التى تطرح نفسها بقوة فى الفترة الراهنة نتيجة للتحديات التى تواجه الذات العربية على مستويات مختلفة، و السيرة بكل أشكالها تعبير عن الأنا و الآخر فى كل صوره، بوصفه كل ما يختلف عن الأنا سواء كان المناخ السياسى أو الاجتماعى أو الثقافى، فمادامت الأنا كائن متغير يستجيب لما يحيط به بالسلب و الإيجاب، كذلك الهوية ليست معطى ثابت و لكن متغير أيضا، و لعل هذا يبين أن الإنسان حين يسرد عن نفسه، فإنه بالضرورة يتحدث عن الآخر أيضا لأنه المجال

الذى تتحقق الذات من خلاله و تنمو أو تقهر، فالأب قد يكون بالنسبة للفرد دافع للتعلم على نحو ما لعب الأب لدى عائشة التيمورية و استجاب لرغبتها فى ترك فنون التطريز و الحياكة و غيرها من الفنون النسوية و ساهم فى تنمية القراءة و حاسة الكتابة، و قد يكون الأب و الفقر محبطا للفرد أو دافعا لتحدى الظروف المحيطة.

و يمكن أن ننتقل من الحديث عن الهوية على مستوى الفرد للحديث عن الهوية على مستوى الأمة، و نتساءل : ما هى صورة الأنا و صورة الآخر بعد التغيرات العميقة التى ألمت بالعالم بعد أحداث ١١سبتمبر، بعد أن صار الآخر موضوعا يهدد الهوية و الكيان الثقافى لكل أمة، فهل يقتضى الأمر تصحيح مفهوم الهوية و فهمه من جديد على أساس أن الآخر كتحد أصبح يثير فينا هذا الموضوع على نحو لم يسبق طرحه بهذه الصيغة ؟أم أن موضوع الأخر من اختراع الذات البشرية ؟، هل هو واقعة خارجية مرتبطة بالظروف التى يمر بها العالم ؟ وما هى الأوهام التى تكتنف تصورنا عن الهوية ؟، هذه الأسئلة هى التى تطرح نفسها بقوة فى الفترة الراهنة و تبدو كتحد ينبغى على المثقفين العرب التعامل معها و مناقشتها، ذلك أن هناك كثيرا من الأصوات ترى أن السمة الأساسية للصراع الحالى هو الصراع الثقافى بين الأصوليات الثقافية، فأى أمة حين يهددها خطر ما تهرب إلى أصولها الثقافية و تستعين بها فى المواجهة الحضارية، و الأصولية لم تظهر لدينا فحسب، و إنما تظهر لدى الغرب أيضا، و النموذج الصارخ الذى يعبر عنها يتمثل فى بروز اليمين فى السياسة الغربية .

أصبحت تتردد كثيرا بعد الأحداث الأخيرة،حتى فى داخل الثقافة الغربية التى شعرت أنها تواجه خطرا حقيقيا كلمة "الهوية " التى تعنى الذات، على المستوى الفردى و الجماعى، فى مقابل الآخر الذى يمكن أن يعنى الشخص الآخر بالنسبة لى، أو يمثل دولة أخرى أو حضارة تختلف مع الذات فى اللغة و الثقافة، و أصبحت تحاط هذه الكلمة بهالة من القداسة، لأنها تعبر فى صورتها الأولى التى جسدها الفكر الغربى فى محاورة" تيماوس " لأفلاطون عن الذات المتفردة و القادرة أن تعيش كينونتها الخاصة، و أن تعيش وحدها دون ما أية حاجة لأى شخص آخر، و قد ابتكر أفلاطون أسطورة " ايروس " أو الحب، و فيها يبين أن الحب لا يمكن تحققه دون تعاون الآخر معنا، و هذا يعنى أنه على المستوى الفردى يستحيل للفرد أن يحقق ذاتية مطلقة أو هوية مغلقة على نفسها، لأنه دائما ما يفتقر إلى الآخر الذى يتحقق كيانيا معه من خلال

علاقة الحب، فالآخر هو مصدر الحياة للذات التى تجعلها حية و منتجة، و لهذا فإنه على المستوى الإنسانى فإن الفرد الواحد يساوى صفر، بينما الفرد بالإضافة إلى الآخر يمكن أن يعنى الواحد، و لهذا هناك فرق بين الواحد الذى يعنى تجاوز الذات و بين التوحد و هو حالة من المعاناة التى تفتقر إلى الآخر و تحاول التواصل معه عبر تجربة الحب، و هذا يبين لنا أن الهوية فى حقيقتها الجوهرية تعنى الأنا فى حالة علاقة مع الآخر، تكتشف من خلال هذه العلاقة ملامحها، و لذلك فإن الصورة التى قدمت الهوية (الذاتية) على أنها كيان مغلق على نفسه و مكتف بذاته، و لا يحتاج للآخر غير موجودة إلا فى أذهان من يتصدون لهذه القضية من منظور أيديولوجى ، و هذا المعنى للهوية نجده عند الكثيرين ممن يتحدثون عنها دون قصد لاسيما لدى الاتجاهات الأصولية و الأيديولوجية، و يتم لديهم فصل الهوية أو الذات عن العالم و متغيراته و الظروف التى نعيش فيها، و تصبح الهوية معطى خارج التاريخ، و هذا المعنى لا نجده فى ثقافتنا العربية فحسب و إنما نجده أيضا فى العالم الغربى و العالم كله، و يمكن الانتباه إلى الصيحات التى تتعالى من الطوائف و الجماعات العرقية التى تطالب بهويتها التى تتحول إلى رمز مقدس لم يقف الأمر عند هذا الحد، بل امتدت الحديث عن الهوية إلى علم النفس الفردى، حيث نجد بعض المؤلفات التى تشير إلى الحديث إلى أزمة الهوية الفردية، فالفرد أصبح يفقد ملامحه و يفتقد خصوصيته فى ظل صيغة الحياة الاستهلاكية المعاصرة التى تعيد صياغة الأفراد فى صورة معدة سابقا من خلال فنون الدعاية و الإعلان، و كل هذه الجماعات ترى أن الهوية تتعرض للخطر و الغزو ، رغم أن كل تجربة بشرية تقوم على التعدد، ذلك أن هوية الإنسان تتغير و تتعدد بتغير ما حوله من ظروف يمر بها، و استخدامنا لتعبير الهوية على مستوى الفرد و الأمة هو محاولة منا على استخلاص الأشكال و الصور المستقرة نسبيا لتصورنا عن الواقع العملى الذى نعيشه، و لهذا نلاحظ عند الحديث عن الهوية أن الفرد يقدم صورة انتقائية للعناصر الثقافية التى تتلاءم مع موقف الفرد الأيديولوجى من التجربة العملية التى يعيشها، و هذا ما يؤدى إلى الاختلاف بين فئات المجتمع الواحد حول تصور موضوع الهوية، لأن كل فئة تختار ما يعبر عن موقفها من السلطة القائمة و من التجربة العملية، و يساعد على هذا الصراع، و تعدد صور الهوية فى المجتمع الواحد و الأمة الواحدة هى من الصور الوهمية التى يكونها كل منا عن الحياة و معناها و المغزى منها و اختلاط هذا بصورة الواقع المتعدد و المتحرك و الخادع و المتغير و المتداخل، و هذه العملية التى تجرى لنا على المستوى الفردى كل يوم من خلال تفاصيل الحياة اليومية

تسفر عن صورة مليئة بالاعتقاد بأنها حقيقية بينما هى تخضع لما تتعرض له من مؤثرات مختلفة من الواقع المعقد الذى نعيش فيه، و تكون لنا صورة خادعة عن أنفسنا، و ما يجرى فى الحياة البشرية بشكل عام، و لعل أبرز هذه الأوهام و التى أصبحت بديهية يسلم بها الجميع لدينا، هى أننا متخلفون عن الغرب و ينبغى اللحاق به، و أن هذا هو طريق التحديث الوحيد، بينما هذه النظرة ليست واقعية و لكنها تصور ذاتى نابع من نظرتنا للحياة و من تصورنا للوجود على النحو الذى يقدمه الغرب، و أنه ليس هناك طريق آخر أو صورة أخرى للحياة ، و هذه النظرة نابعة من الظروف السياسية التى نعيشها، و نشعر معها بالهزيمة و الدونية فى تعاملنا مع الآخر، و هذا يبين أن الهوية و الآخر قد تكون من اختراع تصوراتنا عن أنفسنا و عن العالم الذى نعيش فيه، و قد يلجأ البعض إلى الربط بين الهوية و الدين لكى يبحث عن عناصر الاستقرار و الثبات النسبى فى تصوره للهوية، و يغفل بذلك عناصر التغير فى الهوية التى تصنعها تفاعل الإنسان مع المحيط السياسى و الاجتماعى الذى يعيش فيه، و يفسر الدين بذلك تفسيرا سلبيا، و جوهر الدين يقوم على تنمية الجوانب الإبداعية فى الإنسان، و الشريعة تساعده فى الحفاظ على فطرة الحياة فيه، و هذا يجعلنا نضع أيدينا على سمة جوهرية فى النفس البشرية حين تتعامل موضوعات أكبر من حدودها الزمانية، و هى أن النفس البشرية كثيرا ما تتجاهل التعدد و التغير و اعتماد لإنسان بشكل عام على الآخرين، و فناء الآخر، فالحاكم فى السلطة و الفرد فى الحياة اليومية لا يتحدث عن فناء ذاته، و إنما يفترض دوما وجودها كأنها خالدة، و هذا مناف لطبيعة الحياة ذاتها، و لعل هذه السمات هى التى تجعل الحوار السياسى حول الهوية يأخذ طابعا دمويا فى بعض الأحيان، لأن الفرد أو الجماعة السياسية أو الدولة لا تتحمل الاختلاف الجذرى فى مفهوم الهوية و تشعر أنه يهدد كيانها الداخلى، كأن هذا الكيان باق دوما لا يتغير، و يأتى غيره نتيجة لتغير الظروف المحيطة، و الحديث عن الهوية من خلال المفهوم السياسى يوحد بين الأنا و الدولة، وهى العبارة الشهيرة التى قالها لويس الرابع عشر " الدولة هى أنا " و جسد بها حالات التطرف و العنف و الربط بين الدولة و القداسة، و يتخلى الفرد بهذا عن كل ما يعرفه عن التاريخ السابق، و هذا يبين لنا أن الهوية يمكن أن تدرس من أكثر من منظور، و لكن الهوية مرتبطة أيضا بالاستعارة و المجاز و المنظومة الرمزية التى نطلق عليها التراث كأحد مكونات الهوية، بينما هذا التراث يتم إعادة تأويله و تفسيره بشكل يومى من خلال الممارسة لتفاصيل الحياة اليومية، و هناك اتجاهات تتصور الهوية من خلال إنكار الخيال و التخلى عن أرض

الواقع، و فى مقابل هذا الاتجاه نجد الاتجاه الذى يرى الهوية شيئا مطلقا فى السماء لا علاقة له بهموم البشر.

وهناك معنى آخر للهوية هى الهوية بالمعنى القانونى و المدنى و يتمثل فى بطاقة الهوية الخاصة التى يحملها كل شخص، و التى يمكن أن تقوم بدور كوميدى كما يتمثل فى مصر حيث تنشأ مفارقات عديدة عنها، حيث يتعقبنا من خلالها ضابط الشرطة حين تقضى الضرورة ذلك، و تكمن المفارقة أن بطاقة الهوية (أو جواز السفر) لا تعبر إلا عن الجانب النمطى من البشر ولا تعكس أية تجربة بشرية، فحين يتشابه اسمى مع أى مجرم فى بطاقة الهوية أصبح مطاردا بفضل هذه السمة النمطية التى تتميز بها بطاقات الهوية أما الجانب المأساوى الذى تحمله بطاقة الهوية فهو كما يتمثل لدى الفلسطينى الذى تصبح بطاقة الهوية أملا للارتباط بالوطن المحتل و تعطيه صفة الوجود و المواطنة و لو من خلال بطاقة هوية تحمل اسما لوطنا آخر غير فلسطين حتى لو كانت تحمل اسم المحتل ذاته كما هو الحال لدى فلسطينيين ٤٨ الذين يحملون الهوية الإسرائيلية، و رغم طبيعتنا و كينونتنا المنقسمة بين الصيغة القانونية التى تتمثل فى بطاقة الهوية، و الصيغة الحية التى ترتبط بتفاعل الذات مع الواقع المتعدد و المتفرد و حيرتها بين التوهم و اللامعقول فى الحياة التى نعيشها، و التذبذب فى موقفنا من الواقع هو الذى يشكل أزمة الهوية، و لهذا يستعين الإنسان دون أن يدرى بأجهزة الإعلام و الفنون المختلفة ليستعير هوية جاهزة أو يستأجر هوية تلبى صورته التى كونها عن نفسه، و تعكس موقفه من الآخرين، و تعبر عن ما نعانيه من تقلب وجودنا فى الزمان، و تواصل هذا الخيال الشعرى للهوية و لذلك فإن الهوية بالمعنى الجمالى تعالج أزمة هوية الفرد و عدم شعوره بالانتماء، و لكنها لا تدفعه إلى اختيار هوية جاهزة، و إنما تدفعه إلى المعنى العميق للهوية و هو إبداع هوية جديدة ناتجة عن علاقة الإنسان بالزمن و بالعالم و بالآخرين، ولذلك يلجأ الفرد إلى الطريق الأسهل و استعارة هوية جديدة جاهزة تصدرها له أجهزة الأعلام التى تعيد صياغة الإنسان، و هذه الصورة نجدها بشكل واضح فى الشاب الذى يتبنى صورة الحياة الغربية فيلوّن شعره، و يعيش حياة بعيدة عن الواقع الذى يعيش فيه، لأنه يستعير هوية جاهزة من خلال أفلام السينما، و المجلات، و الصحف و هذا هو الحل السهل لأن أزمة الهوية تقتضى منه أن يبدع صيغة جديدة للهوية و الحياة تنبع من معاناته الحقيقية، بمعنى أن يختار الإنسان صورة الحياة التى تتفق مع إمكاناته الشخصية و ظروفه المادية، و هذه الصورة غالبا ما تكون ابتكارا خالصا ، و لكن بدلا من هذه المعاناة تلجأ الحكومات و الأفراد إلى

استعارة الهوية الجاهزة و هى هوية مستوردة وخارجية تماما و لا تعبر عن ظروف الواقع الذى يعيش فيه الإنسان، و تبرر هذه الهوية المستعارة المسوخة و المشوهة طبيعة العصر و الاستجابة لمتطلبات العالم و الزمان الذى نعيش فيه، و الفرد فى المجتمع المعاصر يتنازل بشكل عادى و مريح عن هويته الأصلية، لأنها تطالبه بمزيد من الإبداع و الابتكار و التوازن، و يسعى إلى الهوية التى أصبحت تطلق عليها أسماء رنانة مثل العولمة و النظام العالمى الجديد و هذه المسميات الجديدة لا تتحدث عن الإنسان و إنما تتحدث عنه من منظور مقاسات الملابس التى يمكن أن تنطبق على أى فرد فى العالم، و أعتقد أن هذه هى الصناعة الأيديولوجية الجديدة التى يروج لها العالم الغربى و الأمريكى، و تستخدم كل أدوات الاتصال المعاصرة من انترنت و أقمار صناعية فى تقديم هذه الهوية الجديدة بوصفها حلا سحريا لأزمة الهوية تختفى معها خصوصية الثقافات و تجاربها العميقة النابعة من طبيعة الواقع الذى يعيشه الإنسان و تساهم فى أحداث الاغتراب الثقافى، ذلك لأنه لا يمكن للشعوب الفقيرة أن تتبنى صورة للحياة الغربية و هى لا تملك شروط تحقيقها على أرض الواقع و تنشأ هوة واسعة بين الفرد و العالم الذى يعيش فيه ، بل إن هذه الهوية تساهم فى خلق حالة من العمى الحسى و اختفاء البصيرة لدى الأجيال الجديدة فلا تستطيع رؤية الواقع الذى تعيش فيه و تفتقر القدرة على التفكير من خلاله و إنما تفكر من خلال الأطر التى تصدّرها لها عالم الاتصالات و العولمة، التى تضفى على هذه الهوية المستوردة نوعا من المشروعية و المنطقية، فيصبح الفرد لدينا فى العالم العربى يتمسك بالهوية الغربية فى صورتها الاستهلاكية فى الوقت الذى يراجع فيه الغرب هويته الثقافية و يبحث عن الجذور الأصيلة لتجربته الإنسانية، و خطورة استيراد هوية جاهزة من الخارج أنه لا يفقد الإنسان القدرة على إبداع حياة جديدة فحسب، و إنما تجمد ذاتية الهوية و تدفع البشر فى اتجاه معين و محدد سلفا، و تفتقد الذات القدرة على تعريف نفسها و إدراك هويتها بمرور الوقت، و هذا ما يفجر العنف شديد القسوة من الجماعات الصغيرة التى تستشعر غربتها و ضياع ما هو أخلاقى، و يبقى سؤال : كيف تكتشف الذات هويتها وسط هذا المناخ السياسى و الاجتماعى الذى يقوم بتنميط كل شئ ؟

يمكن أن نلاحظ فى الحياة اليومية أن كل إنسان يحاول اكتشاف نفسه (هويته) بالطريقة التى تناسبه فمنهم من يساير ما هو موجود حتى لو كان يتعارض مع قيمه الأصيلة، و منهم من يستورد هوية جاهزة من الخارج و منهم من يحاول تأصل هويته بفهم علاقته بالواقع و الآخرين، واستطاع الغرب خلال تاريخه الطويل أن يقدم منطقا

للهوية يتم التفكير من خلاله و قد بدأ هذا المنطق الغربى (طريقة التفكير) فى صورته الحالية مع تفكير الفيلسوف الفرنسى ديكارت، و اختفت معه المشاركة السابقة على ما هو منطقى، و تم الفصل بين الإنسان و الكائنات الأخرى التى تشكل هوية العالم، مثل النباتات و الأشجار و الحيوانات و الرمال، و أصبحت الثنائية و التنميط وصياغة قوالب الفكر هى الأساس فى التفكير الذى يريد تجاوز الفكر الأرسطى رغم أنه يتأسس عليه، و لكن هناك محاولات مضيئة فى الفكر الغربى حاولت الخروج على هذا التصور للذاتية، و هى محاولات تثور على الصياغة الكمية للعالم، حيث يتحول العالم إلى مجرد أعداد و أرقام صماء، و تفسح المجال للآخر بكل صوره، و نجد هذا فى قصص لافونتين الخرافية، و أحلام جان جاك رو سو و نقده للدولة التى تتأسس على الفكر المدنى،و الدعوة إلى عودة الهوية بين الفرد و الطبيعة التى يعيش فيها بوصفها امتدادا له، وهو امتداد لها، و نجده أيضا لدى رامبو فى عبارته الشهيرة أنا هو آخر، و نجده فى المحاولات التى تحاول تناول علاقة الإنسان بالعالم بعيدا عن الطريقة النمطية فى التفكير، التى تجعل من الآخر موضوعا داخل الذات و ليس خارجها، و لأن الآخر دائما من صنع الذات لأنها تعيد بناء الموضوعات على نحو يتلاءم مع تجربتها الخاصة و قدرتها على التأويل.

و الحقيقة أن الصراعات الناشئة عن القوميات و الهوية أصبحت تشمل العالم كله بعد الأحداث الأخيرة فى أمريكا، و قد كانت هذه الصراعات مقصورة على أماكن معينة من العالم و لكنها امتدت لتشمل العالم كله، و تضع العالم فى مفترق طرق هل يتجه العالم لصيغة موحدة للحياة تمليها القوى الكبرى فى العالم و المصالح الاقتصادية التى تحول العالم لقرية استهلاكية تقضى على هوية الإنسان الفرد و تجعله يعيش فى حالة تؤدى إلى تدمير فطرته الأصلية، لأنها حولت كل شئ إلى منتج يمكن أن يبا ع و يشترى، و لعل تحليلات رولان بارت عن أساطير العالم المعاصر و هى عبارة عن العروض التى تمجد الأدوات، توضح لنا هذا الشأن و تبين أن منطق الاستهلاك حول كل شئ بما فيها هوية الإنسان ونظرته إلى ذاته و نظرته للآخر كموضوع للدعاية و الإعلان و تنمية الرغبة فى استهلاك كل شئ حتى المشاعر الإنسانية، و تم نزع صفة القداسة عن الجسد الإنسانى، و تحول إلى أداة، رغم أن جسد الإنسان فى الثقافات الشرقية القديمة هو الجزء الجوهرى من هوية الإنسان و يشكل مدخلا رئيسيا لحضوره فى العالم و التواصل مع الآخر، وبذلك تم تحوير كثير من العلامات و الأشياء المرتبطة بالإنسان، و تغيرت دلالات الأشياء فى عالم اليوم، و ساهم الوعى البشرى الذى تم

استخدامه كأداة لتبرير كل ذلك تحت دعاوى كثيرة أفسدت الفطرة البشرية، و أدخلت أوهاما كثيرة عن صورة الحياة أنه ينبغى أن تكون وفقا للنموذج الغربى، و ظهرت مصطلحات مثل التقدم و التخلف و الشرق و الغرب، و النموذج الغربى بوصفه الصورة المثلى فى كل شئ، و قد حدث هذا بقدر كبير من القسوة و استخدام كل ما متاح من قوة و سيطرة من التكنولوجيا فى كل مجالات الحياة، و غاب نتيجة لهذا الحوار بين الإنسان و نفسه التى ضاعت منه وسط هذا التناثر الرهيب الذى تبثه الحياة المعاصرة، و أصبحت عملية إدراك الآخر تنطوى على صعوبة شديدة تقتضى لملمة الذات و إبداع هوية جديدة لمواجهة كل هذه المتغيرات، و عملية الإبداع ليست سهلة و إنما هى تجربة شاقة و صعبة لأنها تعنى ببساطة الخروج من أسر التفكير السائد و التحرر من عبادة الأوثان المعاصرة التى صنعتها آلة الإعلام الرهيبة التى تحاصر كل فرد فى الشارع و البيت و كل مكان، و تعيد صياغة الوعى و الوجدان وفقا لمشروعات خطط الإنتاج الاقتصادية (يمكن للقارئ أن يتأمل تجربة إدخال التليفون المحمول فى الحياة اليومية للمجتمعات الفقيرة فتحول لأسطورة يسعى نها الجميع دون أن يكون هناك حاجة حقيقية لها لدى شرائح معينة) و كلما ازدادت حاجة البشر للأشياء يقل حضور الإنسان و يصبح الحضور الفعلى للأشياء و ليس الإنسان، و تنشأ عنها نوع جديد من الوثنية و عبادة الأشياء و يتخيل المرء نفسه مرتبطا بهذه الأشياء و تعبر عن هويته الأصيلة، بينما هو قد أنتجها لكى يستطيع أن يؤدى بها مهام معينة، و ينتهى دورها بانتهاء المهام التى تؤديها، و لكن نلاحظ أن حضورها يستمر فى التواجد و فى التواصل مع البشر بوصفها تعبر عنهم، و يتوارى كل ما هو إنسانى فى لغة الحديث، و تشتد حضور الأشياء بوصفها سلطة قاهرة تشكل لغة جديدة، لا يستطيع الدخول فى حلبة السوق إلا من يجيد لغتها و يفهم طبيعة السلطة الجديدة و يستطع التعامل معها و فهم المتغيرات التى تحيط بها، و لهذا يمكن تفسير العنف الدموى الذى يظهر فى بعض الأماكن فى العالم أنه نتيجة عجز عن التواصل أو فهم ما يحدث من تغيرات للهوية الأصلية و علاقتها بالآخر، و بالطبع هذا هو أحد الأسباب (و هو إساءة استخدام الهوية نتيجة العلاقة بالآخر) وراء أحداث الرعب الذى نعيشها فى هذا القرن التى تتجاوز الوصف الأدبى أو التاريخى،التى تنتصر فيها الآلة التكنولوجية للموت، و يغيب صوت الإنسان وسط المدافع والطائرات و آلات القتل الجهنمية و هى تدك الأطفال العزل و تدمر الطبيعة الفقيرة و أبسط شروط الحياة، و لا يضارع ما يحدث الآن أية أحداث أخرى فى التاريخ، ويصبح الصمت و الانتظار هو الصيغة

الوحيدة لمن يفتقد الحيلة و القدرة على دفع هذا الضرر و العدوان الذى لا يعترف بأى حقوق إنسانية إلا بمنطق واحد للحوار، هو منطق الحرب، و يعجز الخيال الأدبى عن تصور نهاية اللعبة التى تجسدها المذابح المعاصرة التى نسمع أخبارها فى كل يوم، و التى ساهمت فيها التكنولوجيا العسكرية التى تقتل فى ثوان قليلة سكان مدن بأكملها، دون أن يراهم من يقتلهم، فقضت على الشفقة رغم أن الأعمال الأدبية قد أشارت إلى نوع من الفزع المقدس من جماعات تتكون خارج نطاق الصمت تشير إلى عظام الموتى و تجعلها رمزا فى مواجهة الفضاء المرعب المخيف الذى يلف عالمنا و تلجأ إلى العنف للرد على كل هذا، الذى يتمثل فى التنظيم و البرمجة الآلية للموت الذى يسحق ملايين الأرواح بهدوء و بلا جلبة، و جعلت الوحشية شيئا عاديا تافها، و لذلك يمكن بسهولة اكتشاف السمات التى تميز عالمنا المعاص:

- التوسع فى استخدام التكنولوجيا بديلا عن الإنسان حتى فى مجال العواطف البشرية و التواصل الحسى، و هذا واضح فى آلات الجنس البديلة التى يتم إنتاجها فى العالم الغربى الآن.
- التنظيم الآلى للحياة الإنسانية (البرمجة) وفق أهداف بعيدة عن الإنسان.
- اللامبالاة الأخلاقية تجاه وحشية و استهلاكية الحياة المعاصرة.
- الحيادية الكاذبة و المفزعة البادية فى طريقة التفكير التى تتخذ من ثقافة معينة المثل الأعلى للتفكير.
- حرب الإنسان ضد الإنسان تحت شعارات كاذبة، و لهذا يمكن اعتبار هذا العصر هو عصر الدعاية أو الشعارات التى تجعل الجماهير - سواء كانت متقدمة أو متخلفة - تسير و تمضى لما تريده مراكز السلطة و الهيمنة، و هى فى حالة أسر لشعار ضبابى و مجرد و قصير، مما يجعل الجماهير فى حالة عبادة للفكرة أو الصنم، التى تظهر عندما تندثر الحكمة التى حاولت الحياة و الفطرة الإنسانية المحافظة عليها طوال تاريخها، و نبه الدين و الفن الشعبى و الفلسفة و خبرة الأجيال لهذه الوثنية المعاصرة ، و التى حاولت طوال التاريخ أن تحافظ على إبداع الهوية الإنسانية المتجددة من أجل استمرار الحياة، من خلال صيغة تعلم الإنسان كيف يعيش فى وداعة مع نفسه ومع الآخرين، و كانت هذه هى البيئة المغذية التى تمكن الفرد من تحقيق تميزه و تفرده من خلال التواصل مع الآخر، و ليس من

خلال العدوان بكل أشكاله الصريحة و الرمزية.

- صار الإنسان لدينا غريبا عن منظومته الثقافية و تحولت الأعراف و التقاليد و التراث لبناء رمزى فى نظر المثقفين ينتمى لحقب تاريخية سابقة، بينما هو فى الحقيقة هو بناء متجدد و مسئول عن استمرار الحياة بالشكل الإيجابى، و عندما تتحطم كل البناءات الرمزية التى تعبر عن الفطرة الإنسانية مثل الدين و الفلسفة و الحكمة الشعبية، و صيغ الحياة اليومية التى يصنعها البسطاء بحياتهم و تحمى الحياة من الاندثار، عندما يتحطم كل هذا سوف تبرز الكلمة بدون جملة مفيدة تؤدى للتواصل الإنسانى، و بدون فكرة تجمع الأفراد المبعثرين الذين أصبح لا شكل لهم بعد أن ضاع منهم كل شئ، و تدفع الجميع إلى حالة من الهلع و الخوف الدائم و الكراهية لكل ما يهدد الذات الفردية داخل المجتمع الواحد، و صارت مصلحة الحزب أهم من مصلحة الوطن، و مداهنة القوى العالمية على حساب مصلحة الفرد البسيط الذى يبحث عن شروط الحياة، و صار شعار إعادة إصلاح المجتمع أهم من الاستماع لحكمة إبداع الهوية، و أصبح الحديث عن المستقبل و الرخاء وسيلة لتبرير و تمرير سياسات تضر الحياة و تقضى على الأجيال و لا تعمق التواصل بينهم.

- اختفى التواصل المباشر بين الأنا و الآخر، أى من خلال الحضور الجسدى، إلى التواصل غير المباشر عبر وسائل الاتصال الجديدة التى صنعت ثقافة اتصالية جديدة مثل التليفون المحمول، مما أدى لظهور نوع جديد من المشاعر هو مشاعر الاتصالات، و التى يمكن عن طريقها خوض تجارب لا تقوم فى جوهرها إلا على الاتصال الحى، مما ساهم فى خلق حالات جديدة للبشر لم يعرفونها من قبل عمقت من التوحد و العزلة، و صار من يفقد الحواس المتصلة بهذه التكنولوجيا مثل السمع و البصر معزولا عن الاتصال عبر هذه الوسائط الجديدة التى قلصت من التجوال الحيوى فى الطبيعة، و أصبح الإنسان سجينا لهذا العالم الجديد الذى لا بد من إبداع هوية جديدة له تجعل من استخدامه مجددا للحياة ليس مدمرا لها.

إن جوهر الهوية (الذاتية) يقوم على وجود علاقة إيجابية مع الآخر، دون أن تكون هذه الثنائية موجودة بين الأنا و الآخر، لأن كليهما شئ واحد، و لم يتم التمييز بينهما إلا حين تم التمييز داخل الإنسان نفسه بين الروح و الجسد و شطرت الإنسان إلى ثنائية لم يعرفها طوال تاريخه، و هذه الثنائية داخل الإنسان أو تلك النظرة قد نتجت عنها ثنائية الأنا و الآخر، فانقسام هوية الإنسان و ذاته إلى روح و جسد هو

الذى فصل الأنا عن مجالها الحيوى و هو الآخر الذى يشكل كل ما عداها، و تقيم الأنا علاقة تكاملية معها، و قد بدأت تلك النظرة مع فلسفة ديكارت التى فصلت الذات المفكرة عن الجسد، و لعل فلسفة هيدجر هى التى حاولت الخروج من هذا المأزق الفلسفى من خلال الخروج عن طريقة التفكير الاستدلالى إلى التفكير الشعرى فى الوجود، و لا نقصد بالشعرى هنا ذلك النوع الأدبى، و إنما نقصد طريقة التفكير و التأمل فى الوجود التى تنفذ إلى جوهره، دون أن تفصل الذات عن موضوعها الخارجى، و دون أن تفصل بين التفكير و موضوع التفكير، فالأصل فى الإنسان أنه يعيش – فى– العالم و هو ما يشكل الآخر لديه، و يعيش – مع – الآخرين بوصفهم جزءا من الذات و ليس مضادا لها، لأن الآخر هو مجال تحقق الأنا و اختبار لمكناتها بكل مستوياتها النفسية و العقلية و الجسدية، و لعل علاقة الحب تبين فكرة الآخر بوصفه مكملا للأنا ، و هذا يعنى أن طريقة التفكير فى موضوع الأنا و الآخر لدينا تحتاج إلى إعادة النظر لا سيما أن ثقافتنا العربية لا تطرح مثل هذه الثنائية، و إنما تم استيرادها من الثقافة الغربية مثلما استوردنا الهوية سابقة التجهيز.

و يمكن أن نختتم الحديث عن الهوية بالتساؤل متى تكون الهوية مرتبطة بالموت، أو تؤدى إلى الفكرة الجنائزية للهوية، بمعنى أن الهوية بمفهوم الطبقة الاجتماعية و العنصرية و القومية و الطائفية قد جعلت الفرد ينفصل عن ذاته الشخصية و يصاب بحالة عمى حسى و معنوى، فلا يرى الآخر الشخصى و يتحول البشر إلى ذوات غير شخصية تتشنج بفعل العدوان الذى تتعرض له بسبب انتمائها و تسعى لمنع هذا العدوان الذى قدر لها أن تكون ضحايا له، و تنتقم، أو تقلب المجتمع رأسا على عقب بفعل هذا الغضب الناتج عن الاستخدام المدمر لكلمة الهوية التى يتم تثبيتها فى معنى واحد بعيد عن جوهر الهوية التى تعنى داخل المجتمع الواحد التعدد و التنوع و التباين و التجدد لدفع الحياة و استمرارها، و هذا يعنى أن توحيد الهوية للأفراد ضد الحياة، ويكشف عن الجذور الرهيبة للمعانى التى يمكن أن تستخدم تحت لفظ الهوية الذى هو فى جوهره إبداع صيغة من الحوار مع الآخر، فيها استجابة للمتغيرات التى تحدث للذات و العالم، و لذلك فإن تجميد الهوية ومنع البشر من التعبير عن خصوصياتهم الثقافية ليستفيد كل فرد و كل ثقافة من الأخرى هو الذى يدفع للموت و يبرز الفكرة الجنائزية للهوية، لأن حيوية التفرد للفرد أو الجماعة أو الأمة و التى تتجدد بالحكمة هى وحدها التى تحمى من الوقوع فى العنف، أما شعار العولمة و التجانس بين الشعوب و الثقافة الواحدة التى يسعى إليها العالم الآن استجابة لما يطرح لما تريده الهويات

الثقافية المتعددة فى العالم يثير على العكس احتياجا من نوع جديد لدى كل أمة، و هو أن تتأكد من أن تراثها من التفرد و التميز سيظل حيا، و أن نتعلم كيف نجعله محبوبا من الآخرين، و يمكن حين ذاك أن نحب تفردنا دون ما توتر، و بهذا نغير العولمة دون أن نهرب منها، و دون أن نعلق أنفسنا فى قبر الهوية المرتبط بالاضطهاد.

- ٥ -

تنبع أهمية هذا الكتاب الذى ترجمه الأستاذ طلعت الشايب لعدة أسباب أولها : أنه يدرس جانب واحد من الجوانب المتعددة من أدب السيرة الذاتية، و هو الطفولة فى السيرة الذاتية، و هو يمثل أهم مراحل النشأة و التكوين فى الشخصية الإنسانية، و هو بذلك يبين أن البحوث العامة ذات الموضوعات الواسعة تبعد كثيرا عن البحث العلمى الجاد فى أى موضوع نبحثه، و كلما كان الموضوع محددا بشكل دقيق تكون إضافة الباحث واضحة، و الفائدة أعمق، فكثيرا من الكتابات تتناول السيرة الذاتية بمختلف جوانبها دون أن تحاول التركيز على جانب واحد يمكن الإضافة إليه، و إلقاء الضوء عليه من زوايا متعددة مما يكشف عن مستويات كنا نجهلها، فحين نتحدث عن الطفولة فى السيرة الذاتية العربية من خلال النصوص التى قدمها الكاتب نكتشف أننا أمام ظواهر تتكرر تكشف عن أهمية هذه المرحلة من العمر فى حياة الإنسان، ويرى أن السيرة الذاتية التى تتناول موضوع الطفولة هى شكل خاص للسيرة و تكاد تكون جنسا مستقلا له تقاليده الراسخة و الأساسية.

و ثانيها أن الكتاب بين مصطلحات كثيرة درج الباحثون على عدم التمييز بينها و هى : السيرة الذاتية Autobiography و سيرة الحياة Biography والصورة الشخصية The Self-Portait، و الترجمة الذاتية و الترجمة الشخصية Transliter-ation and Tranalation و المذكرات Memoirs، و الرسائل الشخصية the letter و الرحلات و اليوميات The dairyو هذا التمييز الدقيق يجعلنا نميز بين أشكال الكتابة التى كانت تندرج جمعيها تحت أدب السيرة الذاتية. (انظر الفصل الرابع من الكتاب)

و ثالثها أن الكاتب يثير بعض الأفكار التى تنم عن تحيز للثقافة الغربية، مثل قول بعض الباحثين (جاسدروف و بسكال و ماى) أن أدب السيرة الذاتية هو أدب غربى خالص، و قام الغرب بتصديره للعالم، و يثبت إحسان عباس فى كتابه(فن السيرة، دار صادر، بيروت ١٩٩٦، ص١١٥) أن العرب قد عرفوا فن السيرة بدليل

النصوص التى أوردها لابن سينا، و كتاب العبر لأسامة بن منقذ، و غيرها من النصوص التى تبين درجة الوعى بتسجيل سيرة الذات أو الترجمة الشخصية لحياة المفكر أو الأديب أو الشاعر.

و ثالثها السؤال الهام الذى يطرحه الكاتب و هو : إلى أى مدى يمكن القول إن السيرة الذاتية الخاصة بالطفولة تختلف كنموذج عن السيرة الذاتية الكاملة فى أسلوب الحكى ؟، و الدور الرمزى الذى يمكن أن تلعبه الطفولة فى تكوين الشخصية، و لابد أن نوضح أنه ليست كل كتابة عن الذات تنتمى للسيرة الذاتية لأن هناك أشكالا كثيرة مثل المذكرات و المقالات الشخصية و الروايات التى تهتم بالشخصية و تطورها ونموها.

و إذا أردنا أن نستعرض الكتاب الهام الذى نقدمه، فهو يتكون من عشرة فصول، و ملحق يتضمن توصيف لمجموعة الأعمال الرئيسية المستخدمة كمادة للدراسة، و الأفكار الرئيسية للكتاب هى :

١) يعتبر الفصل الأول هو مقدمة الكتاب و يتناول الكاتب فيه محددات الدراسة فيبين أن السيرة الذاتية هى خبرة ثقافية و حياتية يتم نقلها للقارئ وفق تعاقد من نوع خاص بين الكاتب والقارئ، حيث يقرأ النص على أنه يمثل تجربة حية تمت صياغتها فى قالب أدبى، و تتحدد الصلة بين موضوع النص و القارئ على قدرة الأخير على التقمص و التوحد الرمزى مع الكاتب، و يؤدى هذا إلى زيادة التفاهم بين أفراد المجتمع، و تمثل السيرة الثقافة الحية التى خرجت منها، وبالتالى فالشفرة الثقافية ضرورية لفهم النص لأنها مؤشر على الثقافة الوطنية و دالة على التعدد و التشظى داخل المجتمع الواحد و تعبر عن هوية الأمة، و تكسر القوالب الجاهزة و التعميمات التى تتناول الذات العربية و تدعو المرء لتأمل حياته و البحث عما هو مشترك فى التجربة الإنسانية، و يبين الكاتب أن السيرة الذاتية موضوع مشترك بين حقول معرفية عديدة مثل علم الاجتماع و الأنثربولوجيا الاجتماعية، و علم النفس و العلوم السياسية، و يمكن أن أضيف هنا الفلسفة، لأن كثير من الفلاسفة حاول تقديم السيرة الذاتية لأفكاره كيف نمت و تطورت، و هناك نماذج عديدة على ذلك نجدها فى الفكر الشرقى و الغربى على السواء، مثل تجربة الغزالى فى كتابه المنقذ من الضلال، و السيرة الذاتية لسارتر (الكلمات)١٩٦٤ أيضا، و لكن الكاتب يرد السيرة كفن له ملامح مميزة للعقل الغربى، و أنه تم نقله للشرق و تأثرت به، و لكن الكتاب العرب لم يستوردوا العقل الغربى أيضا ليكتبوا عن

حياتهم، و يبين الكاتب هدف دراسته الذى يتمثل فى دراسة الطفولة بوصفها موضوع مشترك بين كتب السيرة الذاتية، و رسم خلفيته التاريخية و تتبع تطوره، و وصف ملامحه السردية و علاقته بفن الرواية، و يبين الكاتب أن منهجه يهتم فى المقام الأول بتحليل الوظيفة الأدبية لنص السيرة الذاتية، دون تحليل الجانب التاريخى و التوثيقى الذى تتضمنه هذه النصوص، و قد اعتمد الكاتب على عشرين نصا تمثل اتجاهات السيرة الذاتية العربية تعبر عن خمسة أقطار هى مصر و فلسطين و لبنان و سوريا و المغرب، و تمتد من عام ١٩٢٩إلى عام ١٩٨٨، و يبدأ بنص الأيام لطه حسين، و يشير للدراسات السابقة التى تناولت السيرة الذاتية فى الأدب العربى ليبين موقع دراسته منها.

٢) فى الفصل الثانى يتناول تعريف السيرة الذاتية فيبين أن هناك نوعين من التعريف أحدهما واسع و عام و الآخر محدد بسمات معينة، أما التعريف العام فيرى أن السيرة الذاتية تقصد التعبير عن الذات أو الوعى بها، و بذلك يمكن أن تتخذ أى شكل أدبى (مثل المذكرات و الرسائل، و اليوميات و الترجمة الشخصية) و يعتمد هذا النوع على فكرة النص و معناه أو هدفه و رؤيته كأسلوب أكثر منها شكلا، و تعتبر وفقا لهذا التعريف الواسع أن كل كتابة فى الدين أو الفلسفة أو الفيزياء أو الميتافيزيقا هى سيرة ذاتية تعبر عن الذات الإنسانية من خلال رموز محددة ، أما التعريف الثانى فهو أكثر تحديدا و شكلية، و ينظر للسيرة كنوع أدبى يعبر عن الأدب الشخصى و له خصائص تركيبية و بنيوية محددة مثل موضوع النص و منظور السرد و الأسلوب الأدبى و هوية الشخصيات و أصوات الحكى، و بناء على هذه الخصائص يمكن التميز بين الأشكال المختلفة من السيرة التى تبدأ باليوميات و تنتهى بالأعمال الروائية، و أهم سمة فى هذا التعريف أنه ليس معياريا أو إرشاديا بحيث يمكن الحكم على النصوص، و إنما يمدنا بالأدوات التى تساهم فى قراءة هذه النصوص و تحليلها، و يبين الكاتب فى الفصل أنه يستخدم نظرية القراءة الأدبية فينظر لهذه الأنواع على أنها أفعال أدبية تنعكس لدى القارئ من خلال عقد خاص يحدد أفق التوقع لدى القارى، و بالتالى فهو ينظر لهذه النصوص بوصفها مؤسسات اجتماعية تعكس نتاج و أعراف ثقافية معينة، و يميز الكاتب بعد ذلك بين السيرة أو ترجمة حياة شخص ما و بين الأشكال الأخرى (المذكرات، اليوميات، و الرسائل، و الصور الشخصية) تمييزا دقيقا، فيبين من خلال تحليل نصوص هدى شعراوى و سمير سرحان و غيرهم، أن كل شكل من الأشكال

السابقة له خصائص معينة و تجربة خاصة، فالمذكرات و اليوميات مثل يوميات جورجى زيدان هى تسجيل يومى لأحداث بعينها، فلا تتوافر مساحة التأمل نتيجة عدم وجود مسافة نفسية و زمانية بين الحدث الذى يرصده و الكاتب، بينما السيرة استعادة لزمان قد مضى، و يتم إعادة بناء لوحداته، و هذا يعنى أن الزمان عنصر حاسم فى تمييز هذه الأشكال، و أيضا الغرض من النص، حيث يغلب على المذكرات الاهتمام برصد حدث خارجى له طبيعة سياسية و اجتماعية مثلما حاولت هدى شعراوى التأريخ للحركة النسائية فى مصر و ليس رصد الأحداث الداخلية للذات.

٣) يدرس الكاتب العلاقة بين السيرة الذاتية و الرواية فى الفصل الثالث، لأن كثير من نصوص السيرة يتم إضافة عنوان فرعى لها أنها رواية، و بهذا يمكن أن تقرأ من منظورين، بمعنى أنها يمكن أن تقرأ كرواية أو تقرأ كسيرة ذاتية تعبر عن صاحبها و عصره، و يحدد ذلك عقد القراءة بين القارئ و الكاتب و نظرة القارئ للنص ، و لكن يجمع بينهما الشكل الفنى الذى يحرص الكاتب على تقديم السيرة من خلاله، و كلاهما تعبير عن ذات الكاتب، و ذلك لأن أساليب السرد و الحبكة لا يمكن تمييزها عنها فى الأدب الروائى، و لكن الكاتب يحاول التمييز بينهما من خلال ما يسمى بفضاء السيرة الذاتية، و المقصود به صدق الكاتب فى التعبير عن تجربته الخاصة، و يدرك القارئ هذا الفضاء بسهولة من تشابه الأسماء بين البطل و المؤلف، و حرص الكاتب على إبراز نموذج حياته الخاصة، و هذا الفضاء الخاص قد لا نجده فى بعض الروايات، و هو غلبة الطابع الذاتى، و نجد هذا بشكل خاص فى (سجن العمر) لتوفيق الحكيم، و (قصة حياة) لإبراهيم عبد القادر المازنى، و (بقايا صور) لحنا مينا، و يستعرض المؤلف سمات الفضاء الذاتى فى كثير من النصوص، و يذكر سمة أخرى تميز السيرة الذاتية و هى صدق الكتابة الذاتية، و فالرواية تعتمد على الصدق الرمزى أو الخيالى، بينما تعتمد السيرة على الصدق المرجعى، حيث يمكن التأكد من المعلومات الواردة بالرجوع للواقع التاريخى و الاجتماعى، و لكن الصدق المرجعى قد لا يتوفر فى السيرة الذاتية حين يكتب أى كاتب عن طفولته، لأنه قد يكتب عنها و هو فى سن السبعين فلا يستطيع استعادتها كما هى، و إنما يقدمها من خلال معنى عام لحياته يسبغه عليها، و لذلك حين يعود أى كاتب لذاكرته المبكرة فإنه لا يعود إليها فى ذاتها و إنما يقوم بعملية خلق للأسطورة التى تجسد معتقده الخاص منذ الطفولة، فالأحداث يتم اختيارها، و ربما

اختراعها بواسطة الذاكرة و معالجتها و تكييفها بما يلائم صورة الشخص (الكاتب) عن نفسه، و الأسطورة التي يتم تكوينها عما حدث في الطفولة يمكن بالتالي أن تكون أقرب إلى اللاوعي المتحكم في أفعال المرء و عواطفه و تصوراته عن العالم، فالتذكر في كتابة السيرة ليس تسجيلا سلبيا و إنما عملية خلق مستمرة، و يتضح هذا في ترتيبها و تسجيلها بحيث تبدو مكتملة و حاسمة في دراما تعريف الذات ، و تقديمها للعالم، و لذلك فإن نوعية الصدق نابعة من النص نفسه، و ليس من مدى مطابقتها للواقع الخارجي، و هو يتطابق مع الصدق الرمزي و العاطفي للفن في مقابل الصدق الواقعي و المحايد للوثيقة، و الحقيقية أن الاختلاف النوعي بين السيرة و الرواية يتحدد من خلال ما يحدده لنا الكاتب من العنوان و العنوان الفرعي، و من تطابق الاسم بين المؤلف و الراوي، و من خلال هدف الكاتب من تقديم نصه، و يساهم عنوان النص في تحديد نوع العلاقة التي تنشأ بين القارئ و النص، و العناوين ثلاثة أنواع : عناوين وصفية، ونجدها في وصف الكاتب لنصه بأنها مذكرات أو يوميات، أو ذكريات، و عناوين مختلطة مثل (الخبز الحافي :سيرة ذاتية و روائية)، و عناوين تعبر عن فكرة مثل (في الطفولة)، و كذلك تضيء الإهداءات و المقدمات النثرية لشرح طبيعة العمل الأدبي و نوعه، و قد تكون كلمة الناشر، أو العبارة المكتوبة على غلاف الكتاب محددة للقارئ نوع العمل الذي يطالعه، و هناك دوال من خارج العمل نجدها في كتابات الصحف عن نص معين و وصفه بصفة يشتهر بها قد تساهم بتحديد نوعه أيضا.

٤) يقدم المؤلف في الفصل الرابع التطور التاريخي للسيرة الذاتية في الأدب العربي، و يبدأ بتاريخ المصطلح فيبين أن الأدب العربي قد عرف مصطلح السيرة ,و الترجمة الشخصية و جمع بينهما فيما بعد، بعد أن تم الاحتكاك بين الثقافة العربية و الغربية، ذلك أن الأدب العربي عرف ما يسمى السيرة الغيرية، بمعنى أن الفرد لا يكتب عن نفسه و لكن يكتب عن غيره، و هذا ما نجده في كتب التراجم و الطبقات في الأدب، حيث يكتب المؤلف سيرة الشعراء أو الأدباء، و يصل المؤلف بذلك إلى استنتاج أن الأدب العربي لم يعرف أدب السيرة الذاتية كما نعرفه اليوم إلا مؤخرا، و يعتبر نص سلامة موسى (تربية سلامة موسى) أول من استخدم مصطلح سيرة ذاتية لتوصيف نصه الخاص، و قبل هذا المصطلح كان يتم استخدام مصطلح مذكرات، و قد بدأ ظهوره على هيئة نصوص تقدم لشخصيات هامشية في الحياة اليومية مثل الناس العاديين و الخارجين عن القانون، ثم أصبح المصطلح يستخدم

للتعبير عن النصوص التى تعبر عن شخصيات هامة فى السياسة أو الفن ، ويستخدم هذا المصطلح مع مصطلح أخر هو ذكريات بشكل تبادلى مع مصطلحات أخرى مثل يوميات، و اعترافات، و الوصايا و الأحاديث الشخصية ,الرحلات، والمقالات الشخصية، و هذا يبين أن السيرة الذاتية تحمل عناوين فرعية غامضة، تبين أن الفرق بين المصطلحات السابقة لم يكن شائعا، و كانت الكلمة غائبة من المعجم الذى كان سائدا، و ينتقل المؤلف للحديث عن النماذج الكلاسيكية فى الأدب العربى التى تندرج تحت هذا النوع الأدبى، و لكنها تختلف عنه فى بعض السمات مثل كتاب المنقذ من الضلال للإمام الغزالى، فهو كتاب _فى رأيه _لا يقدم تعبيرا قصديا عن الذات، و إنما يقدم كتابا فكريا يناقش المسالك المختلفة فى الدين، وينتهى بالتصوف، ثم يتعرض الكاتب لنماذج من الكتب التى تتعرض لسيرة حياة المشاهير فى الأدب العربى و الإسلامى فى العلوم الإسلامية مثل علم الحديث، وكتب التدوين و الطبقات، و بين أن الأدب العربى اعتمد على السيرة، و نجد أمثلة لها فى معجم ابن أصيبعه فى كتابه عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، و معجم الأدباء لياقوت و غيرها من الكتب العربية التى أعتقد أنها تقدم مفهوما خاصا للسيرة يختلف عن السيرة بالمفهوم الغربى، ذلك أن السيرة و علم الحديث يقدما أساسا عقائديا من الصعب أن يلتقطه المؤلف الذى ينطلق من المفهوم الغربى فحسب، و قد وضح الاختلاف الثقافى فى عدم استيعاب المفاهيم التى تتداخل فيها علوم السيرة مع العقائد، و لعل هذا ما جعله يفسر الكتابات الدينية التى تنتمى للسيرة بأنها كتابة أيديولوجية، تصور التحول الفكرى كما جاء عند الغزالى و ابن السموءل (المتوفى فى ١١٧٤)، و يناقش كتب الأسفار و الرحلات الجغرافية التى تتناول بعضا من جوانب الشخصية التى تقدمها، و يخلص من هذا كله إلى أن أول سيرة ذاتية حقيقية فى كتاب الأيام لطه حسين تتطابق مع التعريف الذى يقدمه للسيرة من منظور نظرية القراءة الأدبية.

٥) يتناول المؤلف فى الفصل الخامس النماذج المختلفة التى كتب لها الاستمرار فى الأدب العربى مثل الترجمة الشخصية للذات أو للغير، و النصوص التى تعبر عن تغير مفهوم السيرة الذاتية فى الأدب العربى نتيجة للتأثر بالنصوص الغربية، فمثلا شكيب أرسلان تأثر فى كتابة مذكراته بالصور التراثية التى وردت لدى ابن سينا وابن خلدون و لسان الدين الخطيب و جلال الدين السيوطى، و لذلك فإن عوامل الاستمرار تظهر فى مذكرات الشيخ عبد الحميد كشك، و محمد متولى شعراوى،

وعبد الحليم محمود الذى تجمل سيرته عنوان : الحمد لله..هذه حياتى، و يقدم الكاتب تحليلا مفصلا له، و يتناول الكاتب بعد ذلك الموضوعات الأساسية التى سيطرت على كتابات السيرة الذاتية مثل موضوع تربية الفرد و تعليمه فى مراحله المختلفة، و المسار الروحى الذى سارت حياة أى كاتب للسيرة عليه، و التأريخ لهذا المسار، و الرحلات كموضوع للسيرة، و الرثاء مثلما فعل محمد حسين هيكل حين توفى ابنه فكتب كتابه لتسجيل عمق الألم الذى مر به فكتب كتاب (ولدى)، و سيرة حياة أمل دنقل التى كتبتها أرملته عبلة الروينى بعنوان (الجنوبى)، أما الروح الجديدة للسيرة الذاتية التى ظهرت فى الأدب العربى فقد خرجت عن الصيغ القديمة فى التراث، و كسرت ما هو مألوف و نجد هذا فى تعبير الشخصية عن عيوبها و نقائصها، و أصبحت السيرة تعبر عن أدب الاحتجاج الاجتماعى الملتزم، و تعبر عن رؤية الكاتب للعالم، و قد وضح فى النصوص الحديثة تأثير النصوص الأجنبية عليها، و محاكاتها فى بعض الأحيان، ولذلك يشير بعض الكتاب لنصوص بعينها مثل اعترافات جان جاك رو سو، و مكسيم جور كى، و تولستوى، و سوم دست موم و سار تر، و هذا يعنى أن أثر الموروث فى فن السيرة قد قل ليحل محله النماذج الغربية.

٦) يتناول الكاتب فى الفصل السادس صور الطفولة فى السيرة الذاتية العربية، حيث يبين الكاتب أن الاهتمام بالطفولة من علامات التغير الأدبى، فتلك المرحلة لم يكن لها دور يذكر فى السير الكلاسيكية فى الأدب العربى القديم، و يتم التركيز عليها فى النصوص الحديثة، و لكن مرحلة المراهقة (تفتح الجسد) تهمل تماما، و يبين المؤلف أن هذه الظاهرة _غياب مرحلة المراهقة _ليست خاصة بالأدب العربى، ولكن نجدها فى الأدب الغربى أيضا، حيث يتم التركيز على مرحلتى الطفولة والنضج، و تغيب هذه المرحلة، و يميز الكاتب بين نوعين من أدب السيرة، السيرة المكتملة التى تصور مراحل الحياة المختلفة، و السيرة التى تقتصر على مراحل الطفولة مثل الأيام لطه حسين، و الفرق بين النوعين هو فرق فى زمن القص، والسمات غير المنتظمة لوحدات السرد، و يرصد المؤلف علاقة نص السيرة بنصوص الكاتب الأخرى أو استقلاله عنها، و يطرح الكاتب تساؤل جوهرى عن الحبكة الفنية فى السيرة الذاتية الخاصة بالطفولة، هل لها شكل مختلف عن النمط المعيارى للسيرة الذاتية المكتملة التى تتناول مراحل العمر المختلفة، و يحلل الكاتب الفرق بين البدايات و النهايات بين هذين النوعين من النصوص، و يقدم المؤلف تمييزا دقيقا

بين القصة و الخطاب فى السيرة الذاتية، فالقصة هى الأحداث المنقولة بأشخاصها و أماكنها و تاريخها الخاص، و الخطاب هو تحويل كل ذلك إلى صيغة لغوية يجعلها قابلة للتوصيل للقارئ، و هذا يجعلنا ندرك أن كل سيرة ذاتية تتضمن مستويين أولهما قصة الحياة، و ثانيهما قصة الكاتب الذى يحاول إضفاء معنى على تجربته الذاتية، و لهذا فإن مرحلة النضج يتم التركيز عليها لإبراز رؤية الشخص للعالم و ما فيه من قضايا، و يتم التوافق بين القصتين أو بين القصة و الخطاب من خلال آنين، آن الأحداث (لحظة القص) و آن الكتابة (لحظة الكتابة) حيث يقوم الراوى بسرد القصة من منظور زمان آخر، و يساعده هذا فى إعادة بناء التجربة الأصلية و هذا يتم عن طرق استخدام ضمائر مختلفة مثل ضمير المتكلم (الأنا)، و ضمير الغائب (الشخص الثالث الذى يقف بين أنا الراوى و أنا البطل، أو ضمير المخاطب حيث يحيل الذات إلى موضوع يتم مخاطبته من الخارج)، و يستعرض الكاتب أزمنة القص فى السيرة الذاتية، مثل زمان الطفولة القصيرة الذى يمتد لعشر سنوات، و زمان الطفولة الطويلة التى تشمل مرحلة أطول، و زمان الطفولة الطويلة جدا حيث تبدأ السيرة من مرحلة الطفولة المبكرة حتى مرحلة متأخرة من العمر، و الزمان الذى يستوعب مراحل العمر كلها، و يثير هذا الزمان الأخير عدة قضايا منها قضية التسلسل الزمنى و مدى التناسب فى الاهتمام بين مراحل العمر المختلفة فى كتابة السيرة، و قضية استقلال كل مرحلة بكتاب خاص على نحو ما فعل طه حسين فى كتاب الأيام.

٧) يحلل الكاتب فى الفصل السابع المنظور الأدبى لصورة الطفولة فى السيرة الذاتية العربية، كما يتجلى فى تداخل الأصوات (تعدد الضمائر داخل النص)، و فى إرساء القواعد الأدبية، فعلى الرغم من تزامن ظهور(الأيام)مع رواية (زينب) إلا أن الرواية حققت تقدما أسرع من السيرة، نتيجة للحرية النسبية التى يتمتع بها كاتب الرواية عن كاتب السيرة، و لهذا فإن اتساع المنظور الأدبى و تعدد أساليب السرد و القص فى الرواية قد ساهم فى تطور السيرة من الناحية الأدبية و الجمالية، فكل سيرة لها طابع أدبى مستمد من تقاليد و قواعد الأدب فى تلك الفترة، و ليست هناك سيرة ذاتية تخلو من الطابع الأدبى، و قد لاحظ الكاتب أن السيرة الذاتية التى تتناول الطفولة هى أكثر صلة بالرواية من السيرة الذاتية الكاملة لأنها تقوم على عنصر الخيال الذى يقوم بإعادة اكتشاف هذه المرحلة من العمر و استعادتها بشكل قابل للتواصل مع القارئ و نجد فيها هذا الطابع الغنائى

الذى يميز الحديث عن هذه المرحلة، و يحلل المؤلف ذلك من الناحية الفنية و يبين أن كاتب السيرة يهمه فى تقديم مراحل العمر الأخرى التوثيق و الصدق المرجعى، بينما فى التعبير عن الطفولة يريد نقل حالة و مناخ نفسى كان يهيمن عليه، و ارتبطت الطفولة لديه بتلك الحالة، و يتضح هذا فى فنيات الكتابة من خلال دراسة حركة السرد أو الإيقاع فى نص السيرة الذاتية، فيصف الكاتب المشهد أو يلخصه أو يستطرد فى التعليق عليه، و يستعرض المؤلف كثير من النصوص لتحليل حركة السرد بها من خلال عرض المشاهد التى تقدمها النصوص، و يبين الفرق بين المشاهد التفصيلية و المشاهد المختصرة و دلالتها.

٨) يتناول الكاتب فى الفصل الثامن الطفولة بوصفها صورا متخيلة أخذت أشكالا متعددة كموضوع فى السيرة الذاتية العربية ، و يبين فى هذا الفصل أن الطفولة مرتبطة بالمكان، و جماليات المكان هى التى تقدم لنا هذا العالم، فمثلا ارتبطت طفولة طه حسين بالقرية، (عزبة الكيلو)فأخذ يقدم لنا الظروف التى كان يعيشها الطفل فى القرية لكى ينقل لنا الإحساس الذى كان يشعر بها، لأن المكان ليس موطن الطفولة فحسب، و لكنه مؤسسة اجتماعية لها تقاليدها و ثقافتها الأخلاقية و طبيعتها، و لذلك فهناك علاقة قوية بين هوية المكان و هوية الفرد أو الراوى الذى يحكى عنه كاتب السيرة، وتساهم دراسة المكان فى السيرة فى إدراك التغير التاريخى و الاجتماعى للثقافة العربية، و نجد هذا بشكل واضح فى سيرة سيد قطب (طفل من القرية) حيث يقدم صورة من الداخل للقرية المصرية، و تتضمن بعض كتب السيرة وصفا تفصيليا للمكان لإحداث تأثيرا واقعيا لدى القارئ، و تبرز المعالجة الجمالية للمكان فى السيرة عدة صور للمكان مثل :

- ا لصورة النقدية حيث ينقد الراوى مظاهر القسوة فى المكان من الناحية الاجتماعية و الثقافية
- الصورة الرومانسية للمكان التى نجدها فى (اسمع يا رضا) ١٩٥٦لأنيس فريحه.
- صورة المكان كتعبير عن الهوية و العودة للجذور.
- تغير إدراك المكان بوصفه جزءا من الذات لدى الكتابات الحديثة.
- و الصورة التاريخية التى ترصد تطور المكان من خلال وعى متقدم.

٩) يتناول الكاتب فى الفصل التاسع أهم موضوع ركزت عليه كتابات السيرة الذاتية العربية فى الطفولة و هو موضوع الفقر، لأن الطفولة ارتبطت بالظروف الصعبة و

القاسية التى قد يكون عاشها بعض الكتاب فآثروا التعبير عنها كمدخل لتفتح حواسهم عن العالم ، و يعبر موضوع الفقر عن الصراع الاجتماعى، و الهامشية التى خرج منها هؤلاء الكتاب، و الفقر كموضوع فى السيرة يعبر عن وجهة نظر الكتاب فى الواقع المحيط بهم، و لكن بعض النصوص تبين جحيم الفقر فى صيغة عدمية مثل (الخبز الحافى) لمحمد شكرى حيث يقدم صدمة الفقر كرؤية كابوسيه للواقع الذى كانت الشخصية تعيش فيه، و بعضها تبرزه كجزء من دعوتها للاشتراكية مثل نصوص حنا مينا، و رغم كل ما للفقر من أثر سلبى على الشخصية إلا أن بعض النصوص أبرزت فضائل الفقر فى تنمية قدرة الفرد على التحمل و مقاومة الظروف الصعبة التى يمر بها.

١٠) يتناول المؤلف فى الفصل العاشر الموضوع أو الهدف الرئيسى من أدب السيرة الذاتية و هو السعى من أجل الحرية التى تتحقق من خلال الصراع مع أشكال السلطة المختلفة التى تتبدى فى الأسرة الأبوية، تلك الأسرة التى يتمتع الأب فيها بسلطة مطلقة تؤثر على نمو و تطور الإنسان فى الحياة اليومية، و صورة الفرد فى الأسرة تعكس موقف الكاتب من قضايا كثيرة، و لهذا نجد بعض الكتاب يصور هذه الفترة بشكل رومانسى، و أحيانا بشكل يعكس القسوة التى تعرض لها الفرد فى حياته، و تعكس دور الأسرة السلطوى، و يبن لنا المؤلف أن الأسرة هى الصورة المصغرة للمجتمع العربى، و يستند فى ذلك لتحليل حليم بركات عالم الاجتماع العربى الذى يرى فى الأسرة تعبيرا عن المجتمع فالأسرة القمعية تعكس الحلم الجماعى بمجتمع أكثر حرية و أكثر مساواة، و يحلل الكاتب الطابع المقدس للأسرة فى المجتمع العربى، و يقدم صورة الأب و تجلياتها فى أدب السيرة، و صورة الأسرة بوصفها سجنا، و أدى هذا لظهور أدب يتسم بالتعبير عن القسوة التى عاناها كاتب السيرة، و أدب آخر يصور حنان الأب كما فعلت عائشة التيمورية فى كتاباتها حيث صورت دور الأب الإيجابى فى تشجعه لها و معاونته لها على القراءة و الكتابة، و يترتب على ما سبق ظهور النزعة الإصلاحية التى تستخلص العبر من عرض الطفولة و ظروفها فى المجتمع العربى، و ضرورة البدء بهذه المرحلة فى أى إصلاح منشود للمجتمع، و هذا يجعل من السيرة علاجا جماعيا للمجتمع، و لذلك يقحم الكاتب هذا الطابع الإصلاحى على النص، مثلما بين طه حسين أن الجهل كان السبب فى إصابته بالعمى، و يستعرض المؤلف الصورة النقدية للأم فى نصوص السيرة الذاتية، و لاحظ، صورة الأم إيجابية فى معظم النصوص، و تبدى

بعض القسوة فى نصوص أخرى.

و ملحق الكتاب يقدم توصيفا موضوعيا للنصوص العشرين التى اعتمد عليها فى الدراسة مثل اسم النص، و مؤلفه، و تاريخ نشره، و عمر الكاتب عند نشره، و كيف عرض الطفولة بشكل مختصر أم مطول و هكذا.

و قد قام الأستاذ طلعت الشايب بجهد كبير فى ترجمة هذا الكتاب الهام، و قدم ترجمة لكثير من المصطلحات التى كانت معربة، و قدم اقتراحات بترجمة جديدة لمصطلحات لم تستقر بعد ، أو لم يتم توحيدها بين الترجمات المتداولة مما جعل النص أيسر فى القراءة و يمتلك قدرة أكبر مع التواصل مع القارئ، و تمكّنه من الاستمتاع بقراءة الكتاب الذى كان فى الأصل رسالة أكاديمية، و لكن بفضل الترجمة تحول لكتاب ثقافى يمتع النفس و العقل و الوجدان.

ثبت بأهم المصطلحات الواردة بالكتاب :

- ميثاق القراءة (عقد القراءة) the reading contract
- تجاوز الشكل (بالألمانية) Bildungs foman
- فضاء السيرة الذاتية Autobiographical Space
- مشروع السيرة الذاتية (المشروع الأتوبيوجرافى)
- الترجمة TRANSLATION
- الترجمة الأدبية Transliteration
- الخلفية الأدبية The Literary Background
- الهدف Aim
- المنهج Method
- النصوص The Texts
- الكتاب The Writers
- الدراسات السابقة Earlier Studies
- السيرة الذاتية AUTOBIOGRAPHY
- بحث شكلى A FORMAL APPROACH
- ميثاق السيرة الذاتية (الميثاق الأتوبيوجرافى) The Autobiographical Pact
- تطبيق النظرية Application of the Theory
- تعريف DEFINING
- Two Types of Definition
- سيرة الحياة The Biography
- المذكرات Memoirs
- اليوميات The Diary

- الرسالة The Letter
- الصورة الشخصية The Self-Portrait
- AUTOBIOGRAPHY AND NOVEL
- The Convergence
- فضاء السيرة الذاتية The Autobiographical Space''
- الحقيقة فى السيرة الذاتية Autobiographical Truth
- نقطة الاختلاف The Divergence
- تطابق الاسم كعلامة دالة على النوع الأدبى
Identicalness of Name as Generic Marker
- العنوان و العناوين الفرعية كعلامات دالة على النوع الأدبى
Title and Subtitle as Generic Markers
- الإهداء و المقدمة كعلامات دالة على النوع الأدبى
Dedication and Preface as Generic Markers
- تعريف الناشر بالكتاب كعلامة دالة على النوع الأدبى
The Publisher's Blurb as Generic Marker
- العلامات الأخرى الدالة فى النص Extra-Textual Generic MarkerS
- التطور التاريخى THE HISTORICAL DEVELOPMENT
- المصطلحات الفنية Technical Terms
- القرائن القياسية الكلاسيكية The Classical Cognates
- سيرة حياة المشاهير Biographies of Famous Men
- الكتابات الدينية Religious Tracts
- كتابة الرحلات و الأعمال الجغرافية Travelogues and Geographical Works
- أول سيرة ذاتية حقيقية The First Real Autobiographies
- الترجمة (الصور المنعكسة) Tarjama-Reflexes
- تيمة التربية The Theme of Education

- المسعى الروحى The Spiritual Quest
- تيمة الرحلة The Theme of Travel
- تيمة الرثاء (الرثاء كموضوع للكتابة)
The Theme Mourning of
- الروح الجديدة The New Spirit
- التأثير الأجنبى foreign Influence
- القصة و الخطاب فى السيرة الذاتية Story and Discourse in Autobiography
- نموذج القصة /الزمن A Typology of Story-Time
- التسلسل الزمنى The Chronology
- التناسب The Proportion
- الاستقلال The Independence
- الطفولة المتكاملة The Integrated 'Childhood'
- فولة المتصلة the Connected 'Childhood '
- الطفولة المستقلة The Independent 'Childhood'
- الحبكة The Plot
- النهايات Endings
- البدايات Beginnings
- المنظور الأدبى THE LITERARY SPECTRUM
- السردية الروائية Novelized Narrative
- المشهد و الملخص Scene and Summary
- طريقة الكلام (أسلوب الحديث) Style in Speech
- استخدام الصوت Use of Voice
- التفاصيل الوصفية The Descriptive Detail
- أوطان خيالية IMAGINARY HOMELANDS
- صور نقدية Critical Images

المحتوى

كلمات الافتتاح

أبحاث المؤتمر

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٣٢٨٩ / ٢٠٠٤

المجلس الأعلى للثقافة
١ شارع الجبلاية ، دار الأوبرا ، القاهرة
الرقم البريدى : ١١٢١١
تليفون : ٧٢٥٢٣٩٦
فاكس : ٧٣٥٨٠٨٤
بريد إلكترونى

egypt council @ yahoo.com

تصميم الغلاف للفنان
عدلى رزق الله